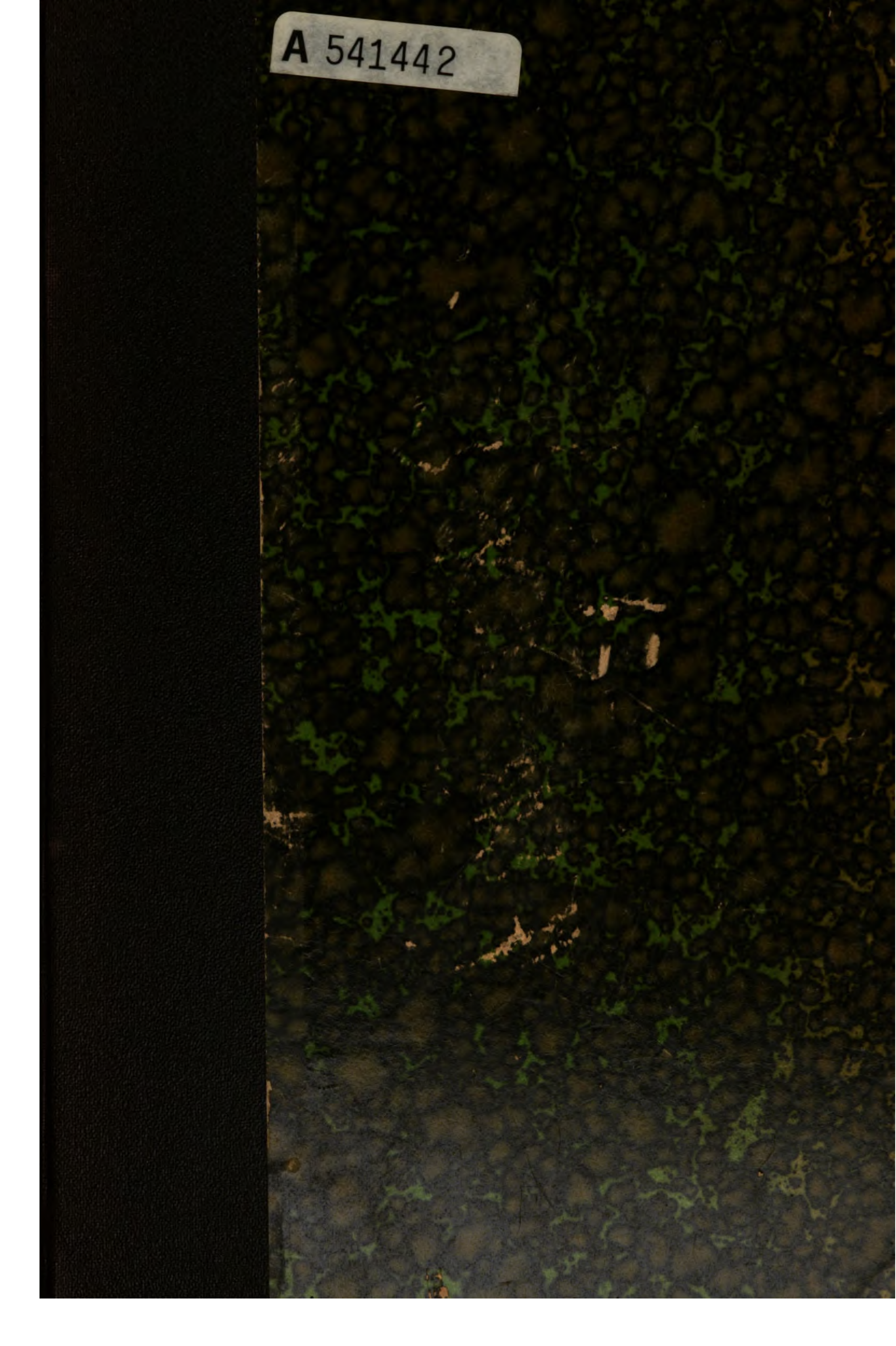
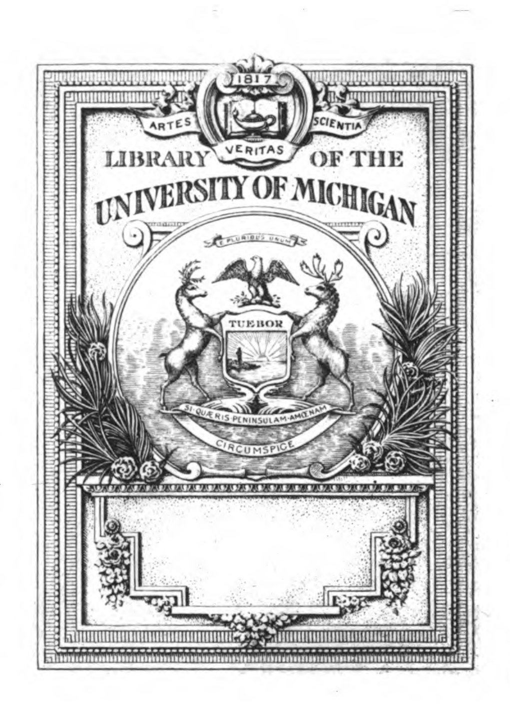
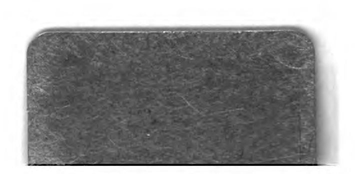



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE





Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und **D. F. W. C. Umbreit**

und in Verbindung mit

D. C. H. Cornill, D. E. von Dobschütz und **D. P. Kleinert**

herausgegeben
von

D. F. Kattenbusch und **D. F. Loofs.**

Achtundachtzigster Jahrgang.
1915.



Gotha 1915.
Friedrich Andreas Perthes A.-G.



Inhalt des Jahrganges 1915

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Miszellen.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Miszellen.

Abhandlungen.

1.

Die Frau in den Samuelbüchern [1].

Von

D. **Wilhelm Caspari** in Erlangen.

---

1. Die Beschränkung des Themas auf die Samuelbücher (Sam.) ist einerseits willkürlich durch den Umstand bedingt, daß dem Verfasser eine umfängliche Beschäftigung gerade mit diesen zwei Büchern zugefallen ist. Anderseits ist die Beschränkung nicht ohne methodische Vorteile. Die Geschichte umfaßt in den Sam. nur wenige Generationen nacheinander. Ihre Personen ergeben uns also einen Querschnitt durch ein Zeitalter der Geschichte Israels, wie er an keiner anderen Stelle derselben vollständiger wird angelegt werden können; und noch dazu wird er an einer außerordentlich interessanten Stelle vorgenommen, denn die Zeit der ersten Könige ist die wichtigste Epoche in der politischen Geschichte Israels. Damals zuerst können wir durchgreifende Spuren des kananäischen Einflusses auf die ehemaligen

---

1) Nöldeke, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, S. 72ff. Wellhausen, Ehe bei den Arabern, Gött. gel. Nachrichten 1893; Prätorius, Über weibliche Karitativnamen, Ztschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. Bd. 57, S. 533f.; Löhr, Stellung des Weibes zur Jahwereligion, Beitr. z. Wiss. v. A.T. 4. E. Gratzl, Die altarab. Frauennamen, München, Diss.

Wüstenleute erwarten. Die Monarchie verleiht den inneren Zuständen Dauer; unter ihrem Schutze konsolidiert sich das Volkstum und erlangt einen Stand des Beharrens. Das gilt auch für den kananäischen, bis dahin oft bewußt als unisraelitisch empfundenen Einschlag; so, wie er sich in der ersten Königszeit bekundet, so gehört er von nun ab zum Wesen des israelitischen Volkstums, und man kann vielleicht wagen, nach dem Querschnitt das Verhältnis des kananäischen Koeffizienten zum altisraelitischen im königlichen Israel abzuschätzen.

Einen Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses beider Koeffizienten verspricht vor allem die Beobachtung der aus der damaligen Zeit bekannten Frauen. Der Anteil der Frau an der Rasse und dem Vorstellungsleben der kommenden Generation kann kaum überschätzt werden; die israelitische Heirat ist offenbar seit dem Betreten Kanaans nicht mehr den Frauen des Landes abhold. Das israelitische Eheleben bringt es außerdem mit sich, daß die Wahl der Frau sozial wenig beschränkt ist. Daher liegt darin, daß uns in Sam. hauptsächlich die Frauen hochstehender Männer begegnen, kein sonderlicher Übelstand, durch den die Ergebnisse der Forschung ihren Wert verlieren müßten. Die großen Männer der Sam. gehören jenem ziffernmäßig vielleicht nicht bedeutenden Kreise an, der die nationale Geschichte gestaltet; sie sind die Seele des Volksganzen und erheben sich über seine Ziele und Abneigungen im Dienste großer Ideen, wie das Bewußtsein die Natur überragt. Ihnen steht die Volksmasse gegenüber, wie die unterbewußte Konstitution des Individuums dessen höherem Seelenleben. Mit dieser Volksmasse müssen die Führer arbeiten und rechnen; an ihr erleben sie ihre Schranken; mit ihr teilen sie Sitte, Temperament, äußere Lebensbedingungen, den sogenannten Nationalcharakter. Und diese Volksmasse spricht in erster Linie durch die Frauen unentstellt zu uns, weil diese von dem Strome der bewußt ergriffenen und vertretenen Ideen verhältnismäßig unberührt gelassen werden. Es ist das einfach eine soziale Tatsache jenes Zeitalters, über die hier kein Werturteil gefällt zu werden braucht. Die Frauen, Töchter und Mütter der bedeutenden Männer repräsentieren den Nährboden,

auf dem die Helden gediehen sind, und den Grad der von den Helden auf ihre Umgebung ausgehenden Einwirkung verhältnismäßig unmittelbar und treu.

2. Die Namen der Frauen in Sam. enthalten bezeichnenderweise kein Bekenntnis zu Jahwe; neben Jonatan, Adonija u. a. muß das auffallen. Der Kampf um Jahwe wird mit voller Begeisterung geführt; aber er durchdringt die Natur des Volkes nicht so weit, daß auch die Frauenwelt zur Stellungnahme in ihm gezwungen wird. Er ist doch in erster Linie eine Sache der Verantwortlichen bzw. derer, die die Verantwortung fühlen.

Viele Frauennamen vergleichen ihre Inhaberinnen mit sinnenfälligen Erscheinungen und dienen dann in der Regel zu einer Empfehlung ihrer körperlichen Reize oder ihres persönlichen Wesens:

I 1 Peninna, Koralle, etwa mit Beziehung auf die Lippen, von dem üblichen Plural „Korallen“ nur durch geringfügige orthographische Abweichung — Schärfung des n — verschieden; Löhr a. a. O., S. 17.

II 3, 7; 21, 8ff. Riçpa, Glühstein [1]) (beim Backen und Rösten erforderlich), auf die Form des Körpers des Neugeborenen oder die Hautfarbe zu beziehen; Löhr: „Steinpflaster“, S. 18.

I 26, 6 u. o. צְרוּיָה „die balsamische“ (Nöldeke) [2]); Löhr, S. 21.

I 13, 1f.; 14, 27 Tamar, Dattelpalme, vielleicht allgemein, um in allen, die sie kennen lernen werden, die Vorstellung von etwas Angenehmem zu erwecken, oder als Abbild schlanker Statur (Löhr, S. 19). Cant. 7, 8.

II 3, 5 Egla, Jungkalb; man mag an Temperament, Augen u. dgl. denken; Löhr, S. 15.

1) Namen von unbelebten Gegenständen bei Tallqvist, Neubab. Namenbuch, S. XXXII. — vgl. König, W.-B., der aus Jes. 6, 6 die Bedeutung Glühkohle mit Erfolg erschließt. Das Fem. ist in solchen Fällen oft nur kleiner als das Mask., die Bedeutung im übrigen nicht verschieden.

2) Nach der Grundbedeutung des Verbs wäre auch zu denken: „die Hervorgequollene“; Anspielung auf den Hergang ihrer Geburt. Es ist hervorzuheben, daß dieser Frauenname nichts mit Jahwe zu tun hat. Auch in dem Namen ihres vielgenannten Sohnes Joab ist ein Anklang an „Jahwe“ vielleicht nur hineingehört und nicht etymologisch erweisbar.

Von Männernamen sind, je auf verschiedenem Wege, geformt:

II 3, 4 Haggit, die zum Fest das Licht der Welt erblickt hat (Löhr, S. 11).

II 11 Bat-Seba; Seba ist Mannesname II 20; ihr Vater heißt jedoch Eliam — der Name ist also in der Familie vermutlich schon in einer früheren Generation aufgekommen. Appellative Deutung „Tochter des Schwurs" ließe sich hören, wenn die Frau von Hause aus noch einen anderen Namen geführt hätte; darüber wissen wir aber nichts. Wer sich an Gegebenes hält, wird obige Deutung vorziehen, wobei er Seba selbst als Kurznamen (Eliseba) ansehen mag. Aber der eigentliche Sinn des Mannesnamens spielt bei der Bildung des Frauennamens keine Rolle mehr; doch ist שׁבע [1]) vermutlich eine Formel des Kalenders wie חג.

I 1 Hanna [2]); Fem. zu חָנָן. Letzteres ist in der davidischen Zeit bezeugt; daher als Ableitungsweg näherliegend, als der Rekurs auf Abstrakta als Frauennamen, die an sich natürlich nicht bestritten werden sollen. Hanna als Fortbildung vom Maskulin beruht ebenfalls auf einem Kurznamen wie Seba. Hanan weist jedoch deutlich in das Gebiet religiöser Komposita [3]).

II 3, 3 Maaka will nicht kananäisch, sondern aramäisch sein, neben dem Mask. מעוך, angeblich ironisch [4]); aber מעך liegt hebräisch vor als Bezeichnung gewisser Tastbewegungen, die für einen Träger dieses Namens gleich nach seiner Geburt charakteristisch gewesen sein können. Die Nominalbildung ist weiblich-segolatisch, daher eigentlich abstrakt und insofern ohne Änderung der Form als Mannesname gebraucht. Es finden sich so viele Träger des Namens in Israel, daß er, obwohl diesmal von einer Fremden getragen, doch im Rahmen der anderen samuelischen Frauennamen nicht fehlen darf.

---

1) Vgl. Wellhausen a. a. O. S. 442.

2) Oft aufs Geratewohl als „Anmut" gedeutet.

3) Wellhausen a. a. O., Anm. 1, geht von einer arabischen Wortbedeutung von hanat aus, die nur im Hebräischen nicht weiter belegt ist. Also ist das Zusammentreffen des einmaligen Namens חַנָּה mit einem gelegentlich begegnenden Titel der Gattin im Arabischen eher ein zufälliges.

4) Auch von König, W.-B., bezweifelt.

Religiöse Namen [1]) sind, obwohl kein Bekenntnis zu Jahwe geprägt wird, vorhanden:

I 19; II 3 „Mikal"; eine Etymologie von יָכֹל (Nöldeke) würde diesen Namen aus dem Rahmen der übrigen samuelischen Frauennamen heraustreten lassen. Löhr kehrt zu Olshausens: Mika-el zurück, einem Namen, der nach II 9, 12 in der Familie überhaupt üblich war. LXX schreiben die Tochter Sauls jedoch, als wäre ihr Name von מֶלֶךְ gebildet (*Μελχόλ*). Letzter Bestandteil weist hier nicht auf den Stand hin, den ihr Vater, wohl erst nach ihrer Geburt, eingenommen hat; es ist eine kananäische Gottesbezeichnung. Eine Frageform des Namens würde in dem Zeitalter Sauls die Nennung der Gottheit mit ihrem bestimmten Namen fordern; אל ist als zweiter Bestandteil gerade der herausfordernden Frage zu unbestimmt; aber אל ist unanfechtbar bezeugt. Daher muß am ersten Bestandteil gezweifelt werden. Lautet er, wie LXX wollen, so entsteht zwar kein spezifischer Frauenname, aber auch מיך war kein solcher; Kindernamen, die für beide Geschlechter anwendbar waren, gab es damals und später.

Auch ihre Schwester wird hier untergebracht werden müssen:

I 18, 17; II 21, 8 Merab, *Μεροβ*. Recht schön wäre, nach Çeruja, eine Beziehung auf מֹר Myrrhe. Die Überlieferung hat diesen Bestandteil jedoch nicht herausgehört, sondern vielleicht an „Wasser (me) der Menge (rob)" gedacht [2]). Da Wasser in der Wüste hochbegehrt ist, wäre dies vielleicht keine ganz unebene Bezeichnung für eine Tochter im Zelte. Die Aussprache *με* scheint jedoch auch dieser Deutung nicht zugetan, und an sich

---

1) Sogenannte „theophore" Namen von Frauen verzeichnet Lidzbarski, Hdb. d. nordsem. Epigraphik, einige mit Gad, Malkatu, Pa'am (S. 324), und verhältnismäßig oft mit Ba'al, im Phönikischen und Punischen. Doch möge hervorgehoben werden, daß hierbei nicht auf diejenigen Namen geachtet worden ist, in welchen die Gottheit offenbar als Eigentümer der betreffenden Trägerin im Gen. auf einen stat. cstr. wie „Verlobte", „Tochter" u. dgl. folgt. Denn diese würden für sich noch nicht beweisen, daß auch andere Typen der theophoren Namen auf Frauen angewendet worden sind.

2) Ähnlich noch Nöldeke: „Wachstum".

wird niemand bezweifeln, daß eine solche Deutung allerlei Merkmale künstlicher Zurechtmachung an sich trägt. Als Tochter eines ansässigen Ackerherrn wird sie nicht leicht einen auf nomadische Erfahrungen zugeschnittenen Eigennamen führen. In der gleichen Familie kommt ein Meri-baal [1]) 1 Chr. 9, 40 vor. Seine Verwandte kann also den gleichen [2]) oder gleichgedeuteten [3]) Namen geführt haben. Baʿal als auslautender Bestandteil eines Namens ist von den späteren Israeliten nicht nur ausgewechselt [4]), sondern auch apokopiert worden, so nahezu völlig in Ḥefçi-baḥ (בָּה), das man schon länger mit dem phönikischen חפצבעל identifiziert. Eine solche Apokope wäre מרב(על). Hat Sauls eine Tochter nach מלך geheißen, so die andere nach בעל. Jede von beiden hat einen Bruder, der denselben Gottestitel im Namen führt [5]).

I 25 Abigail hat, wie Nöldeke gezeigt hat, in גיל nicht ein obligates י. Aber was wäre גַּל? Steinhaufe [6])? In dieser Zusammensetzung, nicht in jeder, wäre ein stat. cstr. אבי „Vater" in einem Frauennamen unbrauchbar. Ein Hinweis auf die bei anderen Völkern beobachteten „Steingeburtsagen" wäre in dieser Umgebung doch auch ganz phantastisch. Wahrscheinlicher ist also גל aus בל, בעל entstellt, damit David nicht eine „heterodoxe" Frau heimführt. Es bedarf nicht der Bemerkung, daß der Frauenname „mein Vater ist Baal" in seiner Familie um so unver-

---

1) 1 Chr. 8, 34: Merib-baʿal.

2) „Gottesstreiter" ist kaum ein Name für eine Frau; denn eine Jael oder Debora bildeten doch solche seltene Ausnahmen, daß eine Mutter ihrer kleinen Tochter wohl schwerlich eine solche Bestimmung als Namen auf den Lebensweg mitgeben konnte; wohl aber: mein Herr ist Baal.

3) Wurzel רום, mit assimiliertem ם? Oder בְּעָרֵא II Sam. 14, 15? Auch מרבאל Lidzb. I, S. 317 ist vergleichbar; gegen Kittel, Gesch. Isr. II[2], S. 178, Anm. 1.

4) Iš-bošet halte ich nicht nur (nach Geiger, Urschrift usw.) für schriftgelehrte Veränderung, sondern für einen Namenwitz politischer Gegner, der lange weitererzählt wurde. Kittel a. a. O. S. 256, Anm. 1; S. 264, Anm. 2.

5) I 14, 49; 31, 2.

6) Köhler, Z. A. W. 1911, S. 145 f. — Auf die Götter Gal und Gula habe ich mich also nicht einzulassen (Tallqvist, Act. Soc. Fenn. XXXII, S. 244).

fänglicher ist, als er nicht in seinem Hause und unter seiner Verantwortung geprägt worden war. — Eine andere Entstellung desselben Namens wäre Abital II 3, 4.

I 14, 50; 25, 43 Aḥinoʿam soll nach herkömmlicher Auffassung נעם enthalten, das in weiblichen Namen öfters vorkommt, und für sie gewiß an sich recht geeignet ist [1]). Damit ist jedoch zur Erklärung eines Frauennamens Aḥinoʿam nichts erreicht. Denn in seiner Zusammensetzung müßte נעם neben dem präd. אחי ein männliches Wesen sein. Der Name könnte auf ein Mädchen also höchstens übertragen worden sein, nachdem er sonst in der Verwandtschaft schon vorkam; und zwar, wie bei den theophoren Namen der Semiten als Regel gelten darf, primär an einem männlichen Angehörigen. Man hat sich dadurch bestimmen lassen, daß נעם in Namen, die deutlich aus ganzen Sätzen bestehen, gut bezeugt ist und in der bekannten Gestalt Namsamo sogar bis in die Christenheit übergegangen ist. Dieser Zusammensetzung läßt sich Aḥinoʿam nicht vergleichen [2]). In Namsamo ist der zweite Teil deutlich Gottesname: סעם, wohl = τύχη, fortuna, und נעם ist präd. dazu: fortuna lächelt oder so ähnlich. Derselbe Bestandteil müßte aber in Aḥinoʿam subj. sein. Mein Bruder ist N. In der Tat hat man früher bereitwillig einen Gott נעם angenommen [3]), und Bertholet scheint dazu noch immer geneigt [4]). Es wird aber angezeigt sein, dieser Annahme mit aller Zurückhaltung zu begegnen; ein Zeugnis für ihn hat man weder in dem bekannten Panammu, noch in den mit נעם zusammengesetzten Eigennamen der Phönizier und Punier [5]). Unter diesen Umständen liegt der Gedanke an die Gottheitsbezeichnung עם näher, wie in Jerobeʿam usw. Zu dieser Deutung hat man sich bis jetzt wohl nur deshalb nicht gern entschlossen, weil ein Suff. 1. Plur. vorangehen müßte: aḥinu unser Bruder, das schien im Namen einer einzelnen Person unveranlaßt. Doch könnte

1) Gratzl a. a. O. S. 23.
2) Gegen König, W.-B., s. v.
3) Siehe aber CJS. I, 152 Zl. 8 und Bäthgen, Beitr. S. 150.
4) Zeitschr. für Ethnologie 40, S. 253 f.
5) Lidzbarski a. a. O. S. 409 erkennt ihn nicht an.

dieser Typ des Prädikats z. B. für Zwillingskinder gewählt worden sein. Die Deutung, die den Lautbestand befriedigend verarbeitet, hängt davon ab, ob sonst noch Namen mit 1. Plur. bezeugt sind: עזרנאל Lidzbarski a. a. O. S. 338, mit (?) [1]).

3. Prinzessinnen, Königstöchter, Gattinnen oder Nebenfrauen des Königs sind von den Aufgezählten alle außer [2]) Çeruja, Hanna, Peninna, die der vorköniglichen Zeit angehören. Neben diesen erscheinen nicht weniger als 8 anonyme Frauen [3]) in den Samuelbüchern, die recht verschiedene Stellungen ausfüllen:

a) Subalterne [4]) — 1 Wärterin II 4, 4; 1 Pförtnerin II 4, 6; 1 Magd II 17, 17. Mehrere Mägde in absichtlich betonter Gesprächigkeit I 9.

b) Freie Leute sind wahrscheinlich die Bäuerin II 17, 19ff., die „klugen" [5]) Frauen, die sich in der Öffentlichkeit als solche bewähren II 14, 1ff.; 20, 16; die „tanzenden Chöre" I 18.

c) Eine Priesterin I 4, 19 und eine Beschwörerin I 28. Erstere gehört dem Adel an, letztere kann auch außerhalb der anerkannten Kategorie stehen, ihre Vermögenslage V. 24 macht jedoch einen günstigen Eindruck.

Vergleicht man mit I 4, 19 die Erwähnung eines Doëg, Aḥimaaç und anderer episodischer männlicher Figuren, so ist die Beachtung, welche weibliche Individuen bei diesen Schriftstellern

1) Allerlei Personalsuff. in Tallqvist, Neubab. Namenbuch (Act. Soc. Fenn. XXXII), S. XXIV.

2) Löhr S. 28; eventuell käme noch Davids Mutter hinzu I 22, 3f.

3) Löhr S. 23.

4) In welchem Umfange diese überhaupt anerkannte Namen führten, wissen wir ja nicht.

5) Das Attribut ist in dieser Verbindung auf beide angeführte Stellen beschränkt. Für eine ständige, der Volkssprache angehörige Bezeichnungsweise, ähnlich unserem „eine weise Frau", ist diese Bezeugung zu gering. Richtiger wird man in ihr eine bei zwei Schriftstellern anzutreffende Manier erkennen, episodische Personen ohne Weitläufigkeiten einzuführen. Dem Leser soll es nicht auffallen, daß überhaupt Frauen in so selbständiger, ja geschichtsbildender Weise auftreten, darum wird ihm im voraus eine Vorstellung von ihrer Gewandtheit im Auftreten beigebracht. Das erweckt im Leser die Erwartung eines Beweises für das vorausgestellte Urteil.

finden, unleugbar geringer [1]). Männer von der Bedeutung der sub b) genannten Frauen wären, das darf man wohl sagen, mit Namen festgehalten worden, vgl. Jonadab, Husai, Barzillai, Abisai [2]).

4. Zwar überraschen diese Beobachtungen niemanden; aber sie tragen das Ihrige dazu bei, die Stellung der an den Samuelbüchern beteiligten Erzähler zu den Frauen näher zu bestimmen. Ein durch die persönlichen Beziehungen zum Hofe nahegelegtes Interesse nehmen sie an den königlichen Frauen. Einige derselben zwar werden als handelnde Personen und schon deshalb nicht ohne ihren Namen vorgestellt: Abigail, Tamar; einige treten nur in dynastischen Familiennotizen auf, die ohne Personennamen nichts wären. Andere, wie Riçpa, Merab, verdanken ihre Nennung offenbar ihrem Konnex mit dem Hofe.

Besondere Gründe hat die Nennung der Namen Hanna, Peninna, Çeruja, also einiger Frauen, die in keiner Beziehung zum Hofe stehen.

Çeruja ist nur der Schatten ihrer kriegstüchtigen Söhne, ihr Name kommt nur bei Auseinandersetzungen verwandtschaftlicher Beziehungen oder bei Anspielungen auf solche vor. Sie selbst tritt nicht auf. Wenn „Çeruja“ eine deutlich vorstellbare Wortbedeutung besaß, kann man sich leicht erklären, daß die Abstammung ihrer Söhne, der in der Tat eigentümliche Umstände, wahrscheinlich die Zeitehe eines auswärtigen Kaufmannes, zugrunde lagen, an ihnen als Epitheton haften blieb auch bei Leuten, die nicht mehr mit ihnen verkehrten und lebten.

Die beiden überlebenden Söhne werden als die Kinder der Çeruja angeredet II, 3, 39 [3]); 16, 10; 19, 23, und zwar immer von ihrem Verwandten David, wenn er anderer Meinung ist.

Von da aus nennen die Erzähler auch den Abisai gerne

1) Dagegen werden eigentliche Subalterne männlichen Geschlechts auch oft genug nicht mit Namen genannt I 30, 11; II 1, 2, der typische Niederlagenbote; der Unerwachsene II 17, 18; ferner 18, 10.

2) Für die Verschweigung des Namens der Beschwörerin sprach etwa das Illegitime und Fremde ihrer Wirksamkeit.

3) Appos. in direkter Rede.

nach seiner Mutter, I 26, 6; II 16, 9; 18, 2; 19, 22; 21, 17; 23, 18. Nicht beteiligt sich an diesem Brauche der Verfasser von II 10; der Verfasser des Buches vom jungen David (I 17 bis II 8) tut es nur bei der erstmaligen Erwähnung Abisais 26, 6, im Kontext nicht mehr, und derselbe Erzähler wahrscheinlich auch in II 2 f. nicht mehr. Der Absalom-Erzähler tut es dreimal; außerdem erwähnt er den Helden ohne Angabe der Mutter 16, 11; 18, 5; 20, 6. 10.

Joab wird von den Erzählern nach seiner Mutter näher benannt II 2, 13; 14, 1; 23, 37.

Die einfachste Erklärung dieser immerhin seltenen Erscheinung wird davon ausgehen, daß die Söhne, in gleichem Berufe stehend, ihre Verwandtschaft unter ihresgleichen stark betont haben [1]), daß sie in der Verwandtschaft Davids eine geschlossene Gruppe bildeten und darum vielfach nach ihrer Abstammung zusammengefaßt wurden; eine Erinnerung daran, daß man sie mit Hinweis darauf, etwa dem Beispiele Davids folgend, ansprach und ebenso über sie sprach, ging dann in die erzählenden Begleitworte der Reden über. In diesem Falle wären die Reden in den Erzählungen nicht ohne historische Erinnerung und hätten ihrerseits auf den Stil der erzählenden Sätze eingewirkt.

Die beiden Frauen Hanna und Peninna gehören einem und demselben Stoff an. Mußte Hanna als Heldin einer längeren Erzählung hervortreten, so durfte wenigstens anfangs ihre Konkurrentin nicht vom Erzähler zurückgesetzt werden, sie hatte ein Recht auf namentliche Nennung in der Erzählung, wenn dieselbe leicht faßlich vorgetragen werden sollte. Obwohl nicht um ihrer selbst willen, sondern als Gegenspielerin eingeführt, führt sie einen Namen, der singulär dasteht und ohne jede Symbolik gewählt ist. Dies ist bemerkenswert; es eröffnet ein gutes Vorurteil für die Geschichtlichkeit der in I 1 zugrunde gelegten Familiennachrichten.

---

1) Vgl. noch die Blutrache für ihren dritten Bruder II 2 f. Bedeutete Çeruja „die balsamische", so stand der Name überdies in einem das Gedächtnis anregenden Gegensatz zu dem Wesen ihrer Söhne.

Möglich indes wäre es gewesen, Hannas ganze Geschichte ohne Peninna zu erzählen. Der Erzähler, der hier zu Worte kommt, steht seinem Stoff also anders gegenüber als die Königserzähler, von denen bisher gehandelt worden [1]).

Darin, daß der Erzähler überhaupt eine Geburt erzählt, und darin, wie er sie mit Familiengestalten ausstattet, unterscheidet er sich von jenen, die sogar einen Saul und David als geboren betrachten und ihrer Geburt nicht weiter nachforschen. Um die Geburt eines großen Mannes bekümmern sich solche Erzähler, die biographische Interessen haben. Das hatten die Königserzähler augenscheinlich noch nicht. Das Lebensbild Davids, das wir im ganzen zu besitzen behaupten dürfen, ist für uns erst durch Zusammensetzung mehrerer Erzählungen, die Ausschnitte aus seinem Wirken darstellten, also durch einen Redaktor entstanden.

Er lebte in einer Zeit, die an den davidischen Ereignissen nicht mehr um ihrer Folgen willen für die Gegenwart Anteil nahm. Die Welle des Absalomschen Aufstandes hat sich bald genug verlaufen, und es sind ganz anders geartete politische Probleme an ihre Stelle getreten, Reichsspaltung, assyrische Gefahr usw., durch welche die absalomische Situation zu einer veralteten gestempelt wurde. Ihre Aufbewahrung verdanken die Nachrichten über ihn der Beziehung, in der sie zu der gefeierten Person Davids stehen. Dieser ist immer noch, nach Jahrhunderten, zunächst als Dynastiegründer, denkwürdig; daneben aber und vielleicht noch unmittelbarer als ideale Ausprägung und Vereinigung der in der Nation anerkannten Eigenschaften. Und während unter ihnen das bedingungslose Zutrauen zu Jahwe schon in den Krisen von den ältesten Erzählern II 15, 25 f.; 16, 10 hervorgehoben wird, vervollständigen Spätere dies durch Züge aktiver Treue zu Jahwe bei Befragen mit dem Ephod, oder der Anerkennung der auserwählten Werkzeuge Jahwes 26, 10 oder allgemeiner des Bewußtseins, ohne Jahwe nicht existieren zu können 26, 19; andere fügen die kultische Fürsorge hinzu II 6, die Demut vor den Offenbarungsträgern II 12; 24, und gekrönt wird das Gesamtbild davidischer Frömmigkeit in dem abgeschlossenen Davidsbuch durch die Andachtsstunde II 7.

Betrachtet man die Art und Weise der Frömmigkeit in II 7; 24 näher, und hält man daneben das Interesse an David als dem Menschen Gottes, das zur Zusammenfügung der Berichte in I und

---

1) Man könnte sich eine Erzählung über Samuel ohne jede Geburtsgeschichte denken, denn der eine Zug 2, 18—21, der sie mit Samuels fernerem Dasein verknüpft, ist für das Verständnis desselben nicht absolut erforderlich.

II Sam. geführt hat, so weiß man, auch wenn nicht das Wort נביא auf Männer in jesajanisch-jeremianischen Situationen angewendet würde II 7, 2; 12, 25; 24, 11 [1]), daß die Zeit der großen religiösen Individualitäten angebrochen ist. Von da her, als man an einem Elia, Amos usw. Originale aus Religion erlebt hatte, wandte sich ein Interesse an der Persönlichkeit als solcher denjenigen Personen der nationalen Erinnerung zu, deren anerkannte geschichtsbildende Kraft den Beweis ihres persönlichen Wertes lieferte, also einem David, einem Mose.

Jede Geburt unter absonderlichen Verhältnissen, insbesondere unter Hindernissen, legitimiert, nachträglich betrachtet, den inzwischen in die Öffentlichkeit Getretenen als unter Gottes Zustimmung Handelnden. Der Erzähler über Samuel schließt sich einem Brauche an, den auch die Erzähler über Isaaq, Jaqob, Mose befolgen.

Die Erwägung ist stark genug, um I Sam. 1 in eine andere, jüngere Zeit zu rücken, als die Königserzähler. Die Frau hat jedoch in der späteren Königszeit ein zurückgezogeneres Dasein geführt als in der früheren. Je später I 1 verfaßt wurde, desto erstaunlicher wird die selbständige und hohe Stellung [2]) der Hanna in dieser Erzählung (a—d).

a) Sie hat ihrem Manne gegenüber ihre eigene Meinung 1, 22; dieser akzeptiert sie mit einer für Subalterne geschaffenen Redensart, V. 23, obwohl er als ein Mann von Stande, Vermögen und voller Familienautorität gezeichnet ist.

b) Sie gibt dem Kinde den Namen, ein Umstand, den man erst recht würdigt, wenn man nach Löhr S. 26 f. beachtet, daß die Namengebung durch den Vater einerseits in den Familien der Propheten [3]) — und danach bei Mose Ex. 2, 22? —, anderseits im Königshause II 12, 24 f. und in der Sukzession der

---

1) Hier bezeichnenderweise als Konkurrenz zu einer nicht spezifisch israelitischen Bezeichnung seines Berufs חֹזֶה, vgl. auch das Nebeneinander mit ראה in I, 9; Lidzbarski, Hdb. d. nordsem. Epigraphik I S. 272; Mesa Zl. 4?

2) Wenn sie der Oberpriester kurzab behandelt, so hebt das das Gesagte nicht auf.

3) Junger Familientyp, so Caspari, Die isr. Proph., S. 27. 69.

Patriarchen von Set bis Efraim, also ohne verallgemeinert werden zu können — einsetzt.

c) Löhr hat ferner ausgeführt (S. 36f.), wie sich Hanna, auch abgesehen von der Vermittlung durch ihren Mann, in einer Gottesbeziehung weiß [1]), — eine Selbständigkeit ihrer Stellung, die allerdings nicht unbegrenzt gedacht werden darf, sondern speziell mit ihrer Mutterschaft verbunden ist, wie auch Punkt a) und b).

d) Auf demselben Gebiete liegt Hannas Gelübde (Löhr S. 38).

Durch ihre kultischen Berechtigungen wird das selbständige Auftreten dieser Frau aus dem Bauernstande (Löhr S. 46) ohne Zweifel gekrönt. Sie haben aber einen so bestimmten und natürlichen Anlaß, daß man, wozu auch Löhr neigt, richtiger gehen wird, wenn man hier alte Machtverteilung innerhalb der Ehe annimmt, als wenn man eine infolge des sittigenden Einflusses des Jahwismus gestiegene soziale Würde der Frau vermuten würde, für die dann doch unzweideutigere Beweise gefordert werden müßten. Wahrscheinlich wird es, wie öfters, notwendig, zwischen den Tatsachen und der Beleuchtung, die ihnen der Schriftsteller widmet, zu unterscheiden. Einerseits nämlich ist das Tatsachenmaterial, aus welchem der Eindruck der hohen Selbständigkeit Hannas hervorgeht, ein derartiges, daß wir es nicht wohl erst einer Tendenz, diese Selbständigkeit vorzuspiegeln, verdanken; ein Schriftsteller mit solcher Tendenz hätte mehr und heterogene Momente der Selbständigkeit geboten. Anderseits läßt er und noch mehr der von ihm zu unterscheidende Hinzufüger des Psalms 2, 1—10 Hanna über dies Tatsachenmaterial in einer Weise reden und beten V. 11. 15f. 18. 20. 22. 26—28, daß ihr Leben mit Gott überhaupt als ein inniges, ja unmittelbares erscheint. Denn wenn sie stimmlos betet, so muß man sich

1) In dieser Hinsicht vergleicht Löhr a. a. O., S. 37 mit Abigail I, 25, 26, die ungehindert bei Jahwe schwört und über Jahwe redet. Es scheint mir aber beides nicht für das Bewußtsein einer unmittelbaren Gottesbeziehung zu sprechen, die der der Männer gleichwertig wäre. Abigail kann beides in einer kultisch auf Vermittlung durch den Mann angewiesenen Gottesbeziehung tun.

doch wohl vorstellen, daß sie die fixierten Texte, aus welchen das Volk längere Andachten an offizieller Stelle bestreitet, beherrscht, und findet auch sogleich eine Probe davon in der den Klagpsalmen vertrauten Hyperbel: Ich habe mein Herz (gewissermaßen in Tränen verflüssigt und) vor Jahwe ausgegossen, V. 15. Wichtig ist hier auch, daß sie bei der Verwirklichung des Gelübdes das Wort führt, V. 26—28; im Gegensatz zu 2, 20 erscheint sie geradezu als Stifterin mit eigenem Vermögen, V. 24, wozu allerdings I 25, 18 als Parallele angerufen werden könnte; aber dort handelt die Frau nach ihren eigenen Worten V. 24 auf eigene Verantwortung und ist sich bewußt, etwas Abnormes gewagt zu haben, weil die Gefahr groß ist und sie sich mit ihrem Manne doch nicht einigen könnte; Hanna hingegen ist in völliger Übereinstimmung mit ihm gekommen und ist zweifellos auf sein Vermögen angewiesen. Auch mit der Ausdrucksweise Lev. 12, 6. 8 kann die Angabe des Erzählers nicht gerechtfertigt werden, denn das Gesetz ist offenbar so formuliert, daß es auch für die Geburten aus einer Çadiqa-Ehe gilt und angewendet werden kann; Num. 30 hingegen ist das Einspruchsrecht des Mannes bei Gelübden der Frau anerkannt, welches offenbar auch vermögensrechtlichen Rücksichten entstammt; so entspräche es auch dem tatsächlichen ehelichen Güterrecht, das der Erzähler selbst für Hanna voraussetzt, wenn er sie auf die Versorgung durch ihren Mann hinweist V. 8 und vor der Witwenzeit bangen läßt.

Das sind Einzelheiten in dem selbständigen Auftreten Hannas, die über das hinausgehen, was sich an Selbständigkeit aus ihrer besonderen Angelegenheit ergeben würde. Die Dinge bleiben hinter der Form, die ihnen der Erzähler verleiht, ein wenig zurück. Also dürfte er hier auf eine Herausarbeitung der frommen Individualität ausgegangen sein, abgesehen von ihrem Geschlecht. Der Anlaß, von ihr zu erzählen, war ein ausschließlich weiblicher. In der Art ihres Verhaltens gegen Gott aber zeichnet er sie einfach als gläubige Seele, durch ihre soziale Lage unbeengt.

Entweder er hat geradewegs an den Eindruck seiner Erzählung auf Frauen gedacht, oder er hat doch einen Begriff von persönlicher Frömmigkeit zugrunde gelegt, der von der kultischen

Berechtigung und Betätigung nicht bedingungslos bestimmt war. Mithin ist er ein Freund derjenigen Schichten gewesen, die weniger von den Standesgesetzen bestimmt und leichter für die nicht amtlich bevormundete Frömmigkeitsübung empfänglich waren — er zeichnet in Hanna ein auf beliebiger sozialer Stufe realisierbares Ideal der Frömmigkeit, selbstverständlich ohne die geringste Spitze gegen den rituellen Betrieb derselben, aber eben als Erzieher zur Gesinnung. Sie wird durch die Mütter in den Familien gehütet. Wenn also ein Priester, so war er der prophetischen Entwicklung nicht mehr fremd.

5. Wesentlich kürzer können wir uns über die Frauen fassen, die sonst in den Samuelbüchern auftreten:

Die Priesterin I 4, 19 ff. ist durchaus Standesperson; der Zusammenbruch ihrer Sippe, ihres Heiligtums bewirkt Frühgeburt [1]).

Die königliche Gattin II 6, 16 ff. erscheint als Vertreterin einer wahrscheinlich in Vorderasien auch sonst vertretenen Auffassung von der königlichen Würde, die freilich nicht immer richtig näher bestimmt worden ist. Um höhere Ästhetik des Auftretens des Königs kann es ihr nicht zu tun sein; woher sollte sie auch vom nationalen Geschmack abweichende ästhetische Maßstäbe erworben haben? Sakrale Tänze, sie mögen mehr steif-feierlich oder mehr leidenschaftlich-erregt verlaufen sein, können an sich nicht ihr Mißfallen gefunden haben; der König, der sie tanzt, kann ihr nicht als einer erschienen sein, der den Respekt vor der Krone im Volke aufs Spiel setzt. Die Krone war in Israel noch nicht alt genug, um durch ein eigenes hergebrachtes Zeremoniell ihre Erhabenheit über die volkstümlichen Bräuche zu bekunden. Michal steht so sehr am Anfange der Monarchie, daß sie vielmehr nur etwa gewünscht haben kann, es möge eine Scheidewand zwischen König und Volk entstehen, die dem Volke die Überlegenheit des Trägers der Krone unzweideutig zu er-

1) Die Namengebung hat der Erzähler, wie wohl allgemein zugestanden (vgl. Bedeutungen der hebr. Wortsippe כבד S. 164) bedeutsamer gefunden, als sie war. Vermutlich lautete der Schmerzensschrei der Gebärenden, der dem Geborenen als Name angeheftet wurde, einfach יִכְבַּד „es drückt“.

kennen gebe. Eine derartige Scheidewand läßt sich, wenn einmal gegeben, ohne viel Motivierung ertragen; was lange akzidentiell mit einer Institution verbunden war, gilt als Teil ihrer Substanz, ohne viel auf seine sachliche Berechtigung geprüft zu werden. Neu errichten aber ließ sie sich nur auf Grund zugkräftiger Ideen, die, ob gutgeheißen oder nicht, der Mitwelt doch wenigstens zur Motivierung der Einrichtung vorgelegt werden konnten. Nach der ganzen geistigen Verfassung des Zeitalters waren zur Motivierung in erster Linie religiöse Vorstellungen berufen. Michal muß demnach von der Anschauung ausgegangen sein, der König solle sich nicht zu dem durch seinen Tanz anbetenden und Verehrung bezeigenden Volke, der Gemeinde der Untertanen Jahwes, rechnen, sondern eben zu der anderen Seite, der das Volk die Verehrung erzeigt. Läßt sich der König im Kult mitverehren, so rechnet er das eigene Königtum zu den Glaubenswahrheiten seiner Nation und bereitet über es eine dogmatische Aussage im Sinne des Cäsaropapismus oder des Kaiserkultes vor. Diese dogmatische Festigung haben sich die vorderasiatischen Monarchien, die sich ja teilweise aus Hierarchien entwickelt hatten, in der Tat verliehen. David hat sie seiner Frau gegenüber abgelehnt. Der Insasse des Throns soll nicht früher oder später als Verwandter oder Inkarnation Gottes angesehen werden. Ein kräftiger monotheistischer Instinkt hat hier den Sohn Judas geleitet. Die Stellung des Dynastiegründers zu dieser Frage ist denn auch, soviel wir sehen, nie ganz von den Nachfolgern, deren einige wohl lieber anders gewollt hätten, verlassen worden. Ja sogar die Hypothese ist aufgestellt worden, das Königreich, wenigstens in Juda, habe infolgedessen eine eigenartige Verfassungsgeschichte gehabt [1]).

Michal hat demnach einen in der Zeit gegebenen Begriff vom Könige gehegt und ihn zur höheren Ehre und Sicherung der Stellung ihres Mannes zur Anerkennung bringen wollen; dieser aber hat, aus einem unbestimmteren Gefühl oder aus Gewissensgründen, auf ihre Idee verzichtet. Irgendwie war die Aus-

---

1) M. Sulzberger, The Am ha-aretz.

einandersetzung mit einer persönlichen Verstimmung verknüpft oder endete wenigstens in einer solchen. Dies war für die Szene, seit sie einmal der Überlieferung über David angehörte, ihre eigentliche Daseinsberechtigung geworden. Sie steht jetzt da als einer der persönlichen Züge in der Erinnerung an David, die ihn aus seinem Familienleben illustrieren. Nicht aus diesem selben Grunde aber ist sie unter das Überlieferenswerte gekommen. Die Zeit, die die Auswahl desselben traf, hat sich statt um den Menschen, um die Institution gekümmert, die er beim Volke durchsetzte, und notiert, daß die Auffassungen vom Wesen derselben sogar in seiner nächsten Umgebung nicht geklärt waren.

6. Andere Frauen verkörpern das heroische, oder doch anerkennenswerte Verhalten im Elend, das sie als Weib oder Mutter trifft:

Tamar wird durch die Entehrung zum Reden gebracht II 13, 12 [1]). Sie bedient sich dabei nach den Angaben des Erzählers zweier Formeln, die in gerichtlichen Verhandlungen überhaupt angewendet werden: So geht es in Israel nicht her; tu' nicht diese Torheit. Sie widmet sich und ihrem Angreifer V. 13 je einen Satz; an sich denkt sie dabei zuerst: wohin solle sie ihre Schande verlaufen lassen — dieselbe wird dabei wie ein böser Geist gedacht, dem man Abzugsgelegenheit bieten muß —; dann appelliert sie an das Ehrgefühl des Prinzen, er werde dastehen wie ein beliebiger Erreger des öffentlichen Unwillens, trotz seiner prinzlichen Würde, die eben damals noch mehr in der Blutsverwandtschaft mit David, als in einer besonderen sozialen Stellung bestand. Daran schließt Tamar jedoch die Erwägung, ob die königliche Gewalt von dem Ehehindernis Dispens gewähren könne. Nicht leicht wird man hierüber einig werden, ob der Er-

1) Nach V. 18 hat man gesehen, wie sie die Arme ausstreckte; dies zusammen mit dem Geschrei ist in vielen Völkern (vgl. z. B. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer) die durch die Sitte gebotene Haltung der entehrten Jungfrauen, wenn sie nachher den Rechtsweg beschreiten lassen wollen. Daß sie „in der Wut über die ihr widerfahrene Gewalttat ihre Schande in die Welt hinausschreit" (H. Schmidt, Rel.-gesch. Volksb. II 16, S. 21), ist individualistische Verzeichnung der Situation.

zähler die Prinzessin diese Erwägung nur als einen Versuch, Aufschub zu erlangen, anstellen läßt — dann wäre sie als diejenige gezeichnet, die sich der List als der Waffe ihres Geschlechts [1]) bedient —, oder ob sie ernsthaft mit der Möglichkeit des Dispenses gerechnet hat. Dagegen entringt sich ihr V. 16 ein der Situation angemessener echter Schmerzensschrei, wo wahrscheinlich zu lesen ist: Um meinetwillen dies Elend! Ärger ist es als irgendeines (מֵאַחַת?), das du mir hättest zufügen können, um mich (schließlich) zu verjagen. Sie verweilt also auf dem Kontrast von Neigung und Behandlung; dabei erscheint sie menschlich nah und tragisch tief, während die ersten Sätze V. 12f. sie mehr so reden lassen, wie ein am öffentlichen Leben Israels Beteiligter an ihrer Stelle geredet hätte, der gleich an die strafrechtliche Behandlung des Falles denkt. Der Erzähler hat sich nicht in das Innere der Frau versenkt, die er das alles erleben läßt, er charakterisiert hier ihr Geschlecht nicht ausreichend.

Die Erzähler lassen gerne die Frauen an dem Elende lange Zeit innerlich leiden und tragen; sie halten den Schmerz an sich I 1, 6f.; II 13, 20; namentlich II 21, 10; auch Michal trägt ihr Lebtag an ihrem Kummer II 6, 23. Das ist also das Schicksal des Weibes, wenn es dem Unglück nicht schnell erliegt I 4, 20. In der Tat, es bleibt ihr nicht viel anderes bei der herrschenden Auffassung der Ehe im damaligen Israel. Eine größere Bewegungsfreiheit erlangen immerhin die Witwen, damit in der Regel freilich eine Abnahme des Schutzes und des Ansehens. So ist der Riçpa ihr im übrigen heldenmütiges Verhalten [2]) auch nur dadurch ermöglicht, daß ihrer niemand mehr begehrt.

Das Seitenstück zu ihrer Situation gibt die fingierte Erzählung II 14, 5ff. [3]). Es wird nicht klar, ob die Frau aus Teqoa in Wirklichkeit noch einen Mann hatte, ob etwa Joab ihr nahe-

1) Vgl. II 17, 19f.

2) Vgl. Torge, Seelenglaube und Seelenkult, über die Deutung der Konservierung der Leichname. Riçpa kann die Hinrichtung selbst als eine rechtmäßige aufgefaßt haben.

3) Zu ihrem Traueraufzug vgl. Wellhausen a. a. O. S. 455.

stand [1]). Jedenfalls läßt die Gewandtheit des Auftretens keinen sicheren Schluß zu, da sie auch in der richtigen „Baals"ehe I 25 gedeiht. Am weitesten in der Selbständigkeit des Handelns geht die Frau in Abel Bet-Maaka II 20, die jedoch von ihrer Heimat die zähe Hütung der Volkssitte rühmt. Ihr Auftreten wird unmißverständlich so gezeichnet, daß an eine unsachliche Beeinflussung Joabs nicht zu denken ist. Zur Verhandlung wird sie abgeordnet wegen ihrer Stellung in der Stadt, nicht wegen irgendwelcher Beziehungen nach außen. Auch diesmal muß erwogen werden, ob der Erzähler der Frau nicht die „Klugheit" eines israelitischen Ältesten in den Mund gelegt hat; da ihre Aufgabe das Verhandeln ist, zeichnet er einfach die Rede eines Parlamentärs. Man muß sich demnach überlegen, ob man in Szenen wie dieser den Eindruck erhalten kann, es habe auch politische Frauen gegeben, und noch weniger begründet wäre die Folgerung, diese Frau habe am Regiment ihrer Stadt Anteil gehabt. Die Frau auf gefährlichem Gange ist zwar ungewöhnlich. Aber vielleicht kann gerade ihre soziale Geringschätzung, verbunden etwa mit der Aussicht auf eine Prämie, dazu geführt haben, sie mit der Aufgabe, Verhandlungen einzuleiten, zu betrauen.

Als etwas Vollendetes in List wird die jugendliche Michal gezeichnet I 19. Ihrem Manne zuliebe hat sie irgendeine Täuschung mit Erfolg ausgeführt, über die sich ihr Vater beschwert. Doch ist an die Stelle der individuellen List jener Morgenstunde eine typische getreten, die in der literarischen Tradition wahrscheinlich als besonders dankbar öfters angebracht worden ist [2]). Die List hat jedoch einen heroischen Zug; denn sie lädt ein Risiko auf sich, das in einem, unter ähnlichen Verhältnissen lebhaft und allgemein empfundenen, Konflikt der Pflichten entspringt. Rechtlich zwar ist ihre Heirat eine einfache; der Mann ist aus

---

1) Dieser Annahme kann man nur deshalb nicht näher treten, weil der Schriftsteller darauf gar nicht achtet.

2) Es ist freilich unbegreiflich, daß die Träger nicht hätten beurteilen können, ob ein Bett leer oder belegt sei; aber daraus folgt nicht, daß jeder Anschlag auf David zur angegebenen Zeit ausgeschlossen sei.

der anderen Sippe und nimmt bei seiner Heirat seinen Wohnsitz in der Sippe der Frau, der er wahrscheinlich zugleich durch einen besonderen Akt eingegliedert worden ist (vgl. I 14, 52). Trotzdem muß die Frau den Konflikt zwischen den Angehörigen als den zwischen zweierlei Sippen empfinden; bei der leichten rechtlichen Löslichkeit der Ehe ist ihr die Treue zu ihren Blutsverwandten vorgezeichnet; sie hat anders entschieden, sei es aus ehrgeizigen Hoffnungen auf David, sei es aus Hochsinnigkeit; dies können wir nicht mehr entscheiden; jedenfalls folgt aus ihrem damaligen Verhalten ihre ausdrückliche Aufnahme unter die Friedensbedingungen II 3, 13; David hat in seiner Art vergolten.

Batseba, die in I Kön. 1 regiert, tritt in II Sam. 11 f. auffällig zurück. Geschichtlich läßt sich der auffällige Abstand beider Texte in diesem Punkte zwar ausgleichen; es sind aber am wahrscheinlichsten Berichte von verschiedenen Händen, wenn sie so wenig aufeinander Rücksicht nehmen. Während David dem Paltiel die Michal nehmen ließ, weil er sie wollte, hat er Batseba offenbar nicht mehr gewollt; der große Umschwung liegt zwischen 11, 13 und 14; Batsebas Reize bestimmen ihn dabei nicht. Der Sohn, den sie 11, 27 gebar, gilt in der Öffentlichkeit als Urias Sohn, den David nur rechtlich als den seinen habe gelten lassen. Dies alles geschieht an Batseba, ohne daß sie anders als ein Eigentum für Männer dargestellt würde. Dieser Erzähler steht, obwohl er einen Ehebruch erzählt, auf dem Standpunkt der fortgeschrittenen Baalsehe. Der Privatbesitz an Frauen ist ihm eine Männerangelegenheit, die die Frauen über sich ergehen lassen. So groß ihr außerrechtlicher Einfluß auf derartige Familienhändel ist, so wenig stehen ihr Rechtsmittel zu seiner Geltendmachung zur Verfügung. Dies erhellt übrigens ebenso aus der Verfügung über Merab I 18, 19 und Michal selbst I 25, 44; II 3, 14. Im Besitz des allerdings eigentümlich bemessenen Mohar I 18, 27 hat Saul das ihm in seiner Tochter bescherte Kapital später nochmals fruktifiziert, sein Sohn und Thronfolger aber später ohne Zweifel das Brautgeld an den zweiten Gatten zurückerstattet.

Als ein einer begrenzteren Zeit in Israel vorgehaltenes Frauenideal erscheint hingegen Abigail I 25. Schon dadurch grenzt sich dies Kapitel literarisch von anderen Frauengeschichten in den Samuelbüchern ab. Es ist nach Wellhausen [1]) hervorzuheben, wie ihr Baʿal oder Eheherr typisch gezeichnet wird als der unangenehme und obendrein ungeschickte Mensch, der in allem geizt und eben deshalb jedenfalls eine eheliche Verirrung der Frau, die er ihr eigentlich nahelegt, furchtbar ahnden würde. Bei David angekommen, bittet sie in üblicher Weise (II 14, 12; 20, 17) ums Wort, dessen Gewährung übrigens dieser Erzähler übergeht.

Wenn sie dann loslegt, ihren Mann schlecht zu machen, ja sogar vor einer Verwünschung nicht zurückschreckt [2]), obwohl sie ihn ja retten und erhalten will, dann ins Prophezeien und Glückwünschen übergeht, ohne doch den Blick auf die reale Entwicklung zu verlieren V. 31, so kann man zwar nicht verschweigen, daß dem vaticinium zuliebe vom Berichterstatter retuschiert worden ist V. 30, aber in ihren Glückwünschen ist sie doch ganz das Weib, das den heimkehrenden Kämpfern den für ihren ferneren Verbleib in der Heimat fast entscheidenden Empfang bereitet V. 28. 29 [3]).

Der Erzähler I 25 hat nicht nur seine Frauengestalt mit einer Sympathie gezeichnet, die viel mehr zum Ausdruck kommt wie in den sonstigen Frauenerzählungen der Samuelbücher; er hat nicht nur die nach seinem Urteil empfehlenswerten Eigenschaften der Frau, vom Äußerlichen angefangen V. 3, dann Klugheit und Gewandtheit, Initiative in Vertretung des Mannes für das Hausgut, schließlich die Demut gegen den Mann in ihr vereinigt, sondern er ist damit auch ganz in der geschichtlichen Sphäre der Frau der vorköniglichen Zeit geblieben. Die Frauen Jesajas, Hoseas, wie verschieden unter sich, waren nicht wie Abigail.

---

1) A. a. O. S. 473, Anm. 1.

2) Hegel, Religionsphilos. Werke, 12. Bd.: im Fluchen hat dies Volk eine auffällige Meisterschaft erlangt.

3) Wellhausen a. a. O. S. 451.

Denn die Frau im allgemeinen, das Geschlecht, weiß I 18, 6f. über die Kriege zu reden und verfügt über einen dazu gehörigen Sprachschatz, etwa aus Heldenliedern, wie ihn Abigail verwendet. Man versteht aber die Bedeutung jener Ovation für David und Saul, wenn man beachtet, daß sie ebenso wie heute die Presse Sprachrohr der öffentlichen Meinung ist [1]) und öffentliche Meinung erzeugt. Solange das Königtum auf der Person seines Inhabers beruht und eine bleibende Institution erst werden muß, beurteilt Saul ganz richtig den Volksbeifall, der dem Königtum höchst verderblich ist, sobald er sich einer anderen Person als dem Könige selbst zuwendet.

Bei ihrer Wiederkehr 21, 11 im Munde [2]) philistäischer Politiker soll die Beliebtheit Davids bei den israelitischen Frauen geradewegs auf die Möglichkeit vorbereiten, ihn als Prätendenten gegen Saul loszulassen und den Bürgerkrieg unter die Israeliten zu tragen. Anders David. Des Schadens bewußt, den er den Philistern zugefügt hat, befürchtet er von ihnen Blutrache, die es bei ihnen vielleicht nicht gegeben hat. Jedenfalls folgt eine Szene gegenseitigen Mißverständnisses, das spätere Berichtigung nicht ausschließt.

Nicht über Marionetten erheben sich Peninna, die Ersatzfrau, die die Hauptfrau aus ihrer Stellung hinausdrängen möchte I 1, die Wärterin, die nach der Regel vom blinden Eifer verfährt II 4, 4, die Pförtnerin, die ihr Schläfchen machen muß V. 6, die klatschende Magd I 9, 12f., II 17, 17. Das sind mit wenigen Strichen trefflich charakterisierte Frauen, aber nur Typen.

7. Eine besondere Bewandtnis hat es schließlich noch mit der Beschwörerin I 28 [3]). Es ist Budde mit Recht aufgefallen, daß schon Sauls Auftrag V. 7 ausdrücklich nach einem Weibe lautet (Komm. S. 178). An sich muß man die Funktion eines Weibes in derlei Künsten als geschichtlich gegeben hinnehmen. Einerseits

---

1) Vgl. I 11, 4; 27, 12.

2) Es ist für die Abhandlung gleichgültig, welcher Schriftsteller hier etwas beigesteuert hat.

3) Von ihr aus läßt sich ein Urteil über die Frage nach den Hierodulen I 2, 22 nicht gewinnen.

sind dazu Traditionen erforderlich, die innerhalb der eingeweihten Familien gehütet, ihren Angehörigen aber ohne Unterschied des Geschlechts vertraut werden [1]). Anderseits könnte Torge recht gesehen haben, wenn er den אוֹב für eine Nebenbildung zu אָב erklärt: der Ahnengeist. Es könnte an sich nicht für ausgeschlossen gelten, daß die Volkssprache in Erinnerung an die häufigen Versuchungen der Schwiegertochter durch den Schwiegervater im Patriarchat von der Annahme ausging, der Ahn lebe auch nach dem Tode in engen Beziehungen gerade mit dem weiblichen Teil der Familie. Trotzdem sieht man nicht, wieso Saul mit einem männlichen Beschwörer hätte weniger gedient sein sollen. Die Erklärung ergibt sich, will man nicht V. 7a nach V. b formuliert sein lassen, am einfachsten noch aus V. 9, nach welchem sich das Weib zu den Untertanen Sauls rechnet. Danach wäre der König gegen die betreffenden Zweige des Wahrsagegewerbes vorgegangen und hätte nach der Analogie der Verbote Dt. 18, 10f. die männlichen Vertreter dieser Stände getroffen. Er konnte aber erwarten, daß es durch diese Maßnahme nur von der Oberfläche des Volkslebens verschwunden sei. Die Welt der Frauen ist vielfach eine eigene und von der führenden israelitischen Religion nur unzureichend berücksichtigte. Hierhin kamen die Männer des Königs nicht. Angenommen, gerade die Verfolgung der Wahrsagerei habe die führende Rolle in ihr an die Frauen gebracht, so befremdet Sauls Fragestellung nicht mehr [2]). Und auf ähnlichem Wege wird wohl öfter, als wir bis jetzt wissen, in Völkern ohne Matriarchat die Mantik oder Zweige der Mantik in Frauenhände übergegangen sein, wo sie eifrige Kundinnen nach wie vor fanden.

8. König Saul wirft seinem Sohn I 20, 30 vor, daß sein sippenwidriges Verhalten einen Verdacht auf seine Mutter werfe, als sei er von Vater- und Mutterseite kein echter Sippengenoß [3]).

---

1) 2 Mos. 22, 17; analog das Musikgewerbe II 19, 36.

2) Verfolgung auch der Weiber bei Vollstreckung des Bannes im hl. Krieg I 15, 3; politisch 22, 19 [nicht 27, 9. 11].

3) Mit Recht hebt Budde hervor, daß nicht im gleichen Atem die Mutterschaft der Ahino'am an Jonatan in Zweifel gezogen werden könne.

Bei richtiger Betrachtung ergibt die Stelle, daß Saul von seinem Weibe im Sinn seiner Zeit hoch denkt und ihr einen Verstoß gegen die Treue zu ihrem Manne nicht zutraut. Diese Frau war eine Israelitin; Saul hat sie schon vor seiner Thronbesteigung geehelicht (?); er befindet sich in Übereinstimmung mit dem ausdrücklichen Satz der Kapitulation 8, 13, wo haushälterische Frauendienste beim Könige für Volksgenossinnen vorbehalten bleiben, vielleicht um von dieser Seite Ausländerei und Änderung der Rasse in der Dynastie zu unterbinden; eine Vereinbarung, die freilich unter Salomo schon völlig beiseite gestellt ist.

Die Stellung Davids zu den Frauen ergibt sich aus I 18. 25, II 3. 6. 11 f., sowie aus I 30, 18; man nehme hierzu noch II 19, 6; indem der König sein Haus schützt, beweist er den Zeitgenossen, daß er auf die nationalen Sitten und Einrichtungen Wert legt. Er empfiehlt sich dadurch auch als Lenker der nationalen Angelegenheiten. Aus 15, 15a, verglichen mit 16, 2; 19, 6, entnehmen wir, daß am Rückzuge vor Absalom die königlichen Frauen in der Mehrzahl beteiligt waren; die hohe Belohnung dessen, der ihnen [1]) in der kritischen Situation Reittiere verschafft, erinnert an den Ruf: Ein Königreich für ein Pferd. Der Verfasser des Buches vom jungen David und der Zusammensteller der Geschichten aus Davids Regierungszeit haben sich mehrfach bemüht, den Familienstand Davids ins Gedächtnis zu rufen. Es muß aber auffallen, wenn der Erzähler des Batsebahandels 12, 8 den Propheten darüber klagen läßt, David habe sich in den Besitz der Weiber Sauls gesetzt. Budde hält dies für ein schriftstellerisches Motiv in der Strafrede, das ohne Rücksicht auf den konkreten Fall aus der allgemeinen Sitte orientalischer Sieger geschöpft sei. Bei genauerem Zusehen bestätigt sich dies Urteil, das am Wesen der Reden der handelnden Personen in den Samuelbüchern oft genug bestätigt werden könnte, nicht ganz.

Dies beruht auf LXX *κορασιων αὐτομολούντων* und fällt weg, wenn עות „krümmen" in נעות zugrunde liegt: Sohn, der die (väterliche) Autorität umgeht.

1) Unter בֵּית הַמֶּלֶךְ II 16, 2 versteht schon Munsterus die Frauen.

Zunächst zwar ist Sauls Haus unter die Mund Abners gekommen, der nach der Sitte des Landes das Erbe verteidigt und auch zu seinem eigenen Vorteil verwendet hat. Der Zusammenstoß, den er infolgedessen mit dem erstarkenden letzten Sohne Sauls hat II 3, 7, ist symptomatisch; der junge Fürst will sich von dem Vormunde unabhängig machen, der mehr durch seine persönlichen Eigenschaften, als durch den Verwandtschaftsgrad bestimmt war (I 14, 51); zweifellos waren noch nähere Verwandte am Leben (10, 15?), das strenge Herkommen in der Sippe also schon gelockert, ohne daß neue gesetzliche Regelungen des Vorranges zur allgemeinen Annahme gelangt wären. Als Thronerbe z. B. gilt Abner bei niemandem. Jene Auseinandersetzung mit dem nach Selbständigkeit drängenden Thronerben ging um eine Nebenfrau Sauls, die vielleicht in II 21, 8. 11 zur speziellen Disposition Davids steht. Sodann in 19, 6 werden Nebenfrauen Davids genannt, die er außer jenen zehn, die er Absalom als Fallstrick überließ, besaß. Ferner sorgt David II 3, 31; 4, 12; 21, 11—14 für die Gräber des Geschlechtes Sauls. Endlich läßt er allgemein ausrufen, daß er die Fehde mit dem Hause Sauls als erloschen betrachte; diese Bekanntmachung kann verschiedene Episoden der Amnestie, wie die in 9, 3—13 erzählte, nach sich gezogen haben, die nicht alle erzählt werden mußten. Das alles lehrt doch, daß David Wert darauf legte, als Sauls Rechtsnachfolger dazustehen. Dazu gehört auch die Übernahme der Frauenabteilung. Den „Busen“ Davids nennt hier der gewandte Stilist von II 12, 8 jedenfalls in euphemistischer Weise, um das geschlechtliche eheliche Verfügungsrecht des glücklichen Politikers auf Sauls Throne zu zeichnen, als einen Beweis, in welcher Vollständigkeit es ihm gelungen sei, sich tatsächlich in Sauls Stellung hinaufzuschwingen und alle Rechte auszuüben, die dieser besessen hatte. Die Ausleger sind hier durch den unorientalischen Gedanken an tatsächlichen Geschlechtsgenuß abgeschreckt worden. Aber der Besitz dieser Frauen des Vorgängers durch den Nachfolger besteht gar nicht in dem Vollzug der sexuellen Beziehung, weder hier noch II 16, 22, sondern in der rechtlichen Ausübung der Baal-Stellung

über diese zweifellos abgeblühten und ins ungefährliche Alter übergegangenen Frauengestalten, die noch durch ihre Arbeitskraft einen Besitz von materiellem Werte für den König bildeten. Das erotische Moment, wir können es mit Bestimmtheit behaupten, scheidet für ihn aus; die Angelegenheit ist eine politisch-wirtschaftliche, die nur in der Theorie noch immer auf der eherechtlichen Grundlage aufgebaut ist und von ihr nicht weggenommen werden kann.

Aus diesem Grunde muß man auch bei der überlieferten Lesart בֵּית V. 8 u. Anf. beharren und dies genau wie 9, 1 als „Sippe" auffassen; sobald man an einen „Palast" denkt, erstaunt man über die Entfernung des Erzählers von der Wirklichkeit und beginnt mit Konjekturen, die auf geschichtlichen Notizen beruhen, ohne notwendig zu sein.

9. Die Frauenwelt der Samuelbücher setzt sich aus einzelnen „Fällen" zusammen, die gesondert besprochen werden mußten. Die Stände dieser Frauen sind verschieden; bevorzugt werden von den Quellen die Frauen der Vornehmen; auch die Familienstellung ist verschieden; eine gibt sich als Witwe (II 14), andere sind Töchter, die, als Hauptfrauen, in die Ehe treten oder noch nicht soweit sind. Weniger verschieden ist aber ihr Charakter. Von allen Frauen zeigt nur Mikal eine Neigung zur Initiative, die den Mann leiten will, wohin er nicht von selbst gehen würde. Ihr aber folgt der Gatte nicht. Alle übrigen wirken mäßigend, versöhnend auf ihre Umgebung ein, verhüten das drohende Unrecht, oder wollen es doch, schützen Leben, Hab und Gut, und werden erst in dieser Abwehrstellung zu Heldinnen. Nach den Samuelbüchern erfolgen die Fortschritte der Geschichte durch die Männer; den Frauen fällt es zu, das, was geworden ist, zu pflegen und das, was beschädigt ist, zu heilen. Diese Ansicht über die Funktion der beiden Geschlechter an der Gesellschaft setzt natürlich eine Gesellschaftsordnung voraus, die die Männer auf das Gebiet des öffentlichen und gemeinsamen Handelns drängt, während die Frau davon ferngehalten wird, aber für die Vorbereitung der in der Öffentlichkeit einzusetzenden Kräfte unmittelbar und unermüdlich in Anspruch genommen wird. Diese Frauen

sind nie unter sich verbündet [1]); hat aber eine etwas gegen die andere oder gegen einen Mann, so ist ein Mann ihr Anwalt.

Die starke und unmittelbare Inanspruchnahme ist das Vorrecht der Wüstenfrau. Die ihr am nächsten gebliebenen Typen kommen daher vom Wüstenrande: I 25 Abigail, II 14 die Hirtenfrau aus Teqoa. Ihnen steht Riçpa durch ihr selbständiges, jedoch noch nicht neuerungslustiges, Vorgehen II 21 am nächsten. Hier wird die Frau zur Löwin, die sich, der eigenen Gefahr oder Schande nicht achtend, für andere, die ihr nahestehen, auch wenn sie es so wenig wert sind wie Nabal, und die Frauen sich das selbst nicht verhehlen, einsetzt; in Erfüllung ihrer vorgezeichneten eminent konservativen Funktion werden sie so. Die Quellen zeichnen diesen Typ mit Liebe; offenbar würden sie bedauern, wenn er verdrängt würde, fürchten aber, daß es dahin kommt. Die Stadtfrau des 8. Jahrhunderts Am. 4, 1 zeigt das andere Ende der Entwicklung: die Initiative geht in die Hände der Frau über; der Mann wird das ausführende Organ; die Frau „regt an", aber zum Verbrauch und zum Zehren.

Einen Schritt auf dieser Bahn hat Mikal getan, die am weitesten fortgeschrittene Frauengestalt. Sie geht geradewegs auf die Errichtung eines gesellschaftlichen Gipfels aus, aber obwohl das von ihr aristokratisch gedacht war, war es doch bei der damaligen Volksgliederung nicht konservativ, sondern neuerungslustig gedacht. Der Erzähler gönnt ihr sichtlich die ihr erteilte Abfertigung.

Die übrigen Frauengestalten hüten die Sitte, und ebenso eifrig die Sippe. Sogar unvermeidlichen und guten Fortbildungen des Alten stehen sie mißtrauisch gegenüber und sind von der Macht des Bewährten über die Gemüter durchdrungen; wenn etwas sie befähigt, sich über feste alte Vorstellungen hinwegzusetzen, dann ist es das unmittelbare Interesse der Hingebung an den Sohn, den Verwandten, den Gatten. Dabei tritt die Rücksicht auf den äußeren Vorteil, den der Verwandte der Frau bringt, merkwürdig

---

1) Natürlich tanzen sie zusammen I 18 und arbeiten zusammen I 9; II 20, 3; so feiern sie und bereiten vor, was die Männer leisten.

zurück; höchstens instinktiv scheint die Frau dadurch mitbestimmt. So ist die jugendliche Michal, allerdings in einer Erzählung jüngeren Ursprungs, für ihren Mann besorgt; die Hirtin aus Teqoa kämpft ihrer Sippe ihren Sohn ab, der ihr für ihre Altersversorgung in der Tat unentbehrlich ist. Aber sie spricht davon immerhin wenig. Die Sorge, die sie in Aktion versetzt, ist auf alle Fälle echt weiblich. So auch Hannas Anliegen. Der Schrei nach dem Sohn ist realistisch unterbaut.

Doch kommen an Hanna jene besonderen Züge zum Vorschein, die unbeschadet der Geschichtlichkeit ihres Anliegens und der hierbei beobachteten Bräuche doch wohl auf Rechnung des Erzählers gehen, der sie als religiöses Subjekt und Vorbild darstellen wollte. Es ist ungewiß, wie weit die religiöse Initiative der geschichtlichen Hanna gegangen ist. Hier scheint die Initiative, die die spätere Frauenwelt auf dem familiären und rechtlichen Boden entfaltete, auf das Religiöse übertragen; dadurch wird ein Schein von weiblichen Berechtigungen im Kulte erzielt, die in dem beschriebenen Grade weder die ältere noch die jüngere Zeit des Jahwismus gekannt haben dürfte; die ältere kannte die Analogie dazu in einer Notlage der Familie, die jüngere die Analogie außerhalb des religiös-kultischen Gebietes. Für Hanna wird die Selbständigkeit der älteren Zeit, die die jüngere Zeit den Frauen überhaupt einschränkte, auf einem Gebiete beansprucht, auf welchem sie auch in der älteren Zeit innerhalb des Jahwismus so nicht bestanden hatte, während die jüngere Zeit allem Anschein nach die selbständige religiöse Betätigung der Frau in Bahnen außerhalb des Jahwismus lenkte. Der Jahwismus setzte die Frau, soweit man ihm dies nachsagen muß, aus einer gewissen Sorglosigkeit hintan. So erklärt sich das Festhalten der Frauen an religiösen Bräuchen und Vorstellungen, mit denen er aufräumte, sowohl in dem Falle von Endor I 28, als in den jahwefreien oder jahwewidrigen Frauennamen. Er ist gegenüber der Frau ritterlich-tolerant in einem Grade, der sein Recht auf Fortpflanzung in dem jüngeren Geschlechte in Gefahr bringt.

2.

Zum Verständnis des paulinischen Rechtfertigungsgedankens.

Von

Lic. **Waldemar Macholz**, Propst in Kemberg.

Nicht erst Wrede ist in die Erörterung der paulinischen Predigt von der *δικαιοσύνη θεοῦ* mit der Warnung vor den Fehlerquellen eingetreten, die die reformatorische Tradition dem forschenden evangelischen Theologen eröffnet. Aber er hat mit besonderer Schärfe, in besonders vielseitiger Durchführung die schädlichen Wirkungen aufzuzeigen unternommen, die, uns selbst unbewußt, von jener Seite lähmend auf unsere Beobachtung eindringen. Er bestreitet nicht nur, daß man bei der Rechtfertigung an ein persönliches Erlebnis des Individuums zu denken habe [1]), er wendet sich auch mit Energie gegen den durch reformatorische Einflüsse nahegelegten Versuch, die Rechtfertigungslehre aus den grundlegenden Erlebnissen abzuleiten, die den Paulus zu einem Christen machten. So wenig die bedeutungsvollste Konzeption des Apostels, seine kosmische Erlösungslehre, als Darstellung des Eindrucks der Persönlichkeit Jesu auf ihn zu verstehen sei, so wenig die Rechtfertigungslehre als Fixierung jener religiösen Einsichten, die ihm die Bekehrung eintrug. Die Rechtfertigungslehre ist nichts anderes als eine in kirchlich-antijudaistischem Interesse von dem um sein Werk kämpfenden Missionar entworfene Zuspitzung der Erlösungslehre, erst von dem Missionspraktiker entworfen und nur aus seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum und Judenchristentum verständlich. Darum dürfen wir uns von der Reformation nicht mißleiten lassen, wenn sie

---

1) Wrede, Paulus 1905, S. 77.

uns lehrt, diese Lehre als den Zentralpunkt des Paulus zu betrachten [1]).

Es ist nicht verwunderlich, daß niemand, soviel ich sehe, sich seit Wredes Tode gefunden hat, der in seiner Nachfolge jede dieser Negationen und Thesen vertreten hätte. Die neuesten Darstellungen der Religion des Urchristentums gehen bei aller Berührung in Einzelheiten andere Wege [2]). Und von Dobschütz findet sicherlich bei vielen Zustimmung, wenn er als den „Hauptfehler" Wredes, der damit gewiß zugleich als die Quelle anderer Mängel charakterisiert sein soll, die Auffassung des Paulus als eines Theologen bezeichnet, „der sich vor theoretische Aufgaben gestellt sieht, Lehren auszubilden und zu verteidigen, während bei Paulus alles aus lebendiger Erfahrung quillt" [3]).

Soviel Wahres aber auch an solcher stillschweigenden oder tadelnden Kritik sein mag, es wäre für die Einsicht in die Tatbestände und Zusammenhänge der paulinischen Gedankenwelt sehr zu bedauern, wollte die wissenschaftliche Diskussion sich allmählich anschicken, die Erwerbungen, die der „Einspänner" Wrede uns hinterließ, in den Kellerräumen ihres Museums unterzubringen. Wredes Bedeutung lag wesentlich in seiner Fähigkeit, scharf zu beobachten. Ihm fiel auf, was anderen nicht so leicht aufgefallen wäre, er erfaßte die Erscheinungen in ihrer seltsamen Eigenart, während andere sie verwischt hätten. Deshalb wird auch der, der jede der zentralen Gedankenbildungen des Paulus für den Ausdruck des inneren Erlebens hält, ja der in ihnen die Treffsicherheit dieses Mannes für das Eigentliche in der Religion und im Evangelium bewundert, gut tun, bei Wrede anzuknüpfen, wenn er von der sicheren Grundlage scharfer Einzelbeobachtung zu einer Gesamtauffassung aufsteigen will.

Das Bedeutsame, das Wrede zum Verständnis des pau-

---

1) Wrede a. a. O. S. 82ff. 72.

2) Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums 1911, vgl. hier besonders S. 276ff. (Ich zitiere nur die 1. Aufl.). Joh. Weiß, Das Urchristentum 1914, vgl. S. 140f.

3) Theol. Studien und Kritiken 1912, S. 51.

linischen Rechtfertigungsgedankens beigetragen hat, liegt nun freilich sicher nicht in der Behauptung, daß sie Kampfeslehre sei [1]). Denn einerseits braucht darüber kein Streit zu sein, daß die ausgebildete Rechtfertigungslehre, wie sie uns in den Briefen an die Römer, Galater, Philipper vorliegt, nur verständlich wird, wenn man in ihr Fragen der Missionspraxis und der werdenden Kirche mit erörtert sieht [2]). Es ist richtig, daß an Christus glauben auch für den Pharisäer Paulus noch nicht die Nötigung bedeutet, „die Beschneidung und andere Riten abzutun". Andererseits bedürfen die Konsequenzen, die Wrede aus dem kirchlich-antijudaistischen Charakter der Theorie zieht, dringend der Nachprüfung [3]). Es geht nicht an, sich Paulus vor seiner Bekehrung in relativer Zufriedenheit mit der Gesetzesreligion vorzustellen. Es geht nicht an, dem Damaskuserlebnis und den inneren Kämpfen, die ihm den Boden bereiteten, so wenig Einfluß auf die Ausgestaltung der „konkreten Gedanken" des Paulus zuzugestehen, wie Wrede das tut [4]), und ebensowenig ist es möglich, die Rechtfertigungslehre als einen sekundären Zusatz zur religiösen Gesamtanschauung des Apostels zu betrachten, nur deshalb nicht völlig entbehrlich, weil sie die Stellung zum Gesetz präzisierte [5]).

1) Schon deshalb nicht, weil Wernle vor ihm eine ähnliche These vertrat.

2) Vgl. Holtzmann, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, 2. Aufl., II, S. 143.

3) Freilich liegt der Fehler Wredes nicht darin, daß er den Streit in Antiochien außer Betracht ließe, vgl. Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments II, 382, von Dobschütz, Stud. u. Krit. 1912, S. 51 ff.

4) Ich verkenne nicht, daß Wrede a. a. O. S. 83 im letzten Grunde nur deshalb die Ableitung der Rechtfertigungslehre aus dem Damaskuserlebnis verwirft, weil sich nicht beweisen lasse, daß die Seele des Paulus damals der niederdrückenden Erlebnisse in seinem gesetzlichen Heiligungsstreben voll war. Nicht völlige Zufriedenheit unter dem Gesetz vor der Bekehrung folgert er aus Phil. 3, 6. 7, sondern nur die Abwesenheit wirklicher innerer Not. Freilich geht er über diese Linie noch hinaus, wenn er gleich darauf jeden Anlaß schwinden sieht, die Rechtfertigungslehre frischweg aus der Bekehrung abzuleiten.

5) So a. a. O. S. 72.

Zwar sollte man ruhig mit dem Versuch, aus der Paradoxie der überraschenden Segnung vor Damaskus die paradoxen paulinischen Sätze von der *δικαιοσύνη* einfach herauszuspinnen, trotz Gal. 1, 13ff.; 1 Kor. 15, 9 recht vorsichtig sein [1]). Daß Paulus später die Christusgnade, die dem Christusfeinde widerfuhr, besonders stark im Blick auf die Stunde seiner Lebenswendung empfand, beweist nicht, daß er allein oder in erster Linie aus dem beschämenden Widerfahrnis selbst den großen Gegensatz „geschenktes, nicht erarbeitetes Heil" hätte ableiten können oder gar müssen. Insofern ist Wrede mit der Zurückweisung jener „scharfsinnigen Forscher", die zu zeigen suchen, wie Paulus rein durch die Nötigung seines logischen Denkens dazu gekommen sei, aus seinen Erfahrungen und aus jüdischen Voraussetzungen seine Hauptlehren zu entwickeln [2]), im Recht. Allein schon das ist eine undurchführbare Vorstellung Wredes, daß Paulus von der Haltung Jesu den jüdischen Satzungen gegenüber nichts gewußt hätte, auch von ihr nicht beeinflußt sein könne, weil die Motive der gemeinsamen Gegnerschaft zu verschieden seien [3]). Gal. 4, 4 und Röm. 15, 8 können doch hier im Ernste nichts entscheiden, angesichts der unleugbaren Tatsache, daß Paulus sehr wohl den Konflikt mit dem Gesetze kannte, der im Tode Jesu seinen Ausdruck fand, sehr wohl auch als früherer Pharisäer wissen mußte, wo die Kontroverspunkte zwischen Jesus und seinen einstigen Genossen lagen. Was aber die Motive der Abkehr vom Judaismus bei beiden betrifft, so sind sie im letzten religiösen Beweggrund durchaus einig. Darauf aber allein kommt es an. Nicht minder heißt es im Eifer des Kampfes gegen ererbte wissenschaftliche Vorurteile fehlgreifen, wenn Wrede Phil.

---

1) Noch von Dobschütz, Stud. u. Krit. 1912, S. 45f., auch wohl Schlatter a. a. O., S. 368 beobachten diese Vorsicht m. E. zu wenig. Vgl. die weiter ausholenden und zutreffenderen Ableitungen bei Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments, S. 278ff. Weinel leitet aus der Überwindung des Verfolgers, S. 285, nur das Zusammenfallen von Bekehrung und Berufung zur Mission ab.

2) Paulus, S. 82.

3) A. a. O., S. 92.

3, 6. 7 zum Beweise dafür anführt, daß Röm. 7, 7—25 uns die Seelenkämpfe des Paulus vor seiner Bekehrung nicht deutlich machen könnte. Der Stolz auf den Vorzug gesetzlicher Tadellosigkeit, wie er noch deutlich in der Erinnerung Phil. 3, 4 ff. nachklingt, verträgt sich sehr wohl mit vulkanisch arbeitenden Gewissenskämpfen und Ohnmachtsempfindungen desselben Mannes zur selben Zeit. Man kann sich der Nötigung auch in keiner Weise entziehen, das „crede experto" aus dem herauszuhören, was Paulus Röm. 7, 7 ff. sagt [1]). Daran ändert die Annahme, daß das Ich in diesen Ausführungen „der unerlöste Mensch überhaupt" sei, nicht das geringste [2]). Steht es aber so, dann liegt es doch wohl am allernächsten, in Röm. 7, 7 ff. Erlebnisse tiefreligiöser Menschen dargestellt zu sehn, von denen — das drückt doch eben jene Schilderung aus — vor seiner Bekehrung und bis zu seiner Bekehrung seine Seele erschüttert wurde, denn vom unerlösten Menschen, der der Befreiung durch Christus entgegenlebt, handelt er in jenen Sätzen [3]). Um so mehr, da die Erfahrungen von dem Unvermögen des Gesetzes, übermächtig Leben zu wandeln und zu zeugen, die Röm. 7, 7 ff. ebenfalls als Erlebnisse des Paulus andeutet, doch in keiner Weise mit Phil. 3, 6. 7 kollidieren. Aber selbst wenn wir von Röm. 7 absehen müßten, hätten wir

1) Wrede selbst tut dies, wie erwähnt, nicht völlig a. a. O., S. 83.

2) Vgl. Holtzmann a. a. O., S. 32, Anm. 2, von Dobschütz a. a. O., S. 45, Anm. 1.

3) Auch die feinabgewogenen Ausführungen bei Joh. Weiß, Urchristentum, S. 399, Anm. 1 können dies Ergebnis nicht in Frage stellen. Gewiß ist der 7, 7—11 beschriebene Sündenfall ein typisches Erleben, das aber Paulus aus seiner individuellen Erfahrung als Gesetzesfrommer heraus beschreibt. Hier gerade fehlen die von Joh. Weiß vermißten speziellen jüdischen Farben nicht so ganz. Treten sie 14 f. samt der Vergangenheitsform zurück, so liegt es freilich daran, daß Paulus hier das Erlebnis wirklich frommer Seelen schlechthin schildert. Aber eben dies überzeitgeschichtliche, überjudaistische, immer tiefer grabende Unzufriedensein, das in zentral sittlich-religiös bewegten Menschen aller Zeiten der Vorbote nahenden Lebens ist, muß auch in Paulus als eine der unterirdisch arbeitenden Kräfte vermutet werden, die dem Leben im Geiste, wie er es später beschrieb, zustrebten.

noch kein Recht, aus Phil. 3, 6. 7 die relative Seelenruhe des Paulus in den Banden der judaistischen Afterreligion zu erschließen. Wer die Rechtfertigungslehre des Paulus voll verstanden hat, weiß, daß sie die lebhafte Behauptung enthält, das Prinzip des Judaismus sei irreligiös, weil es nicht theozentrisch sei, der Judaismus taste die Majestät göttlicher Selbstherrlichkeit an. Daß Gott die unerklärliche Wunderkausalität in seiner Macht und seiner Gnade sei [1]), daß er zugleich nichts „dem Menschen gegenüber" [2]), sondern als Schöpfer der Allwirksame sei, aus dem und durch den und zu dem hin das All ist, das quillt dem Paulus nicht nur aus dem Innersten seines Herzens, das ist auch ein Herzensanliegen, das er in seinem Rechtfertigungsgedanken vertritt. „Der letzte Grund der Dinge, das absolut Heilige und Unbegreifliche, ist der grundlose Wille, die reine Setzung." „Gott kann an nichts gemessen werden, und alles, woran wir ihn messen, ist nur durch ihn selbst [3])." Diese Sätze sind Aussagen sich selbst klar erkennender lebendiger Religion und solche Einsichten klingen mit jener urwüchsigen Freude, die jedem aus den Tiefen kommenden Bekenntnis zu der heiligen Wirklichkeit Gottes eigen ist, bei Paulus oftmals an und stehen im Hintergrunde seiner Antithesen von Gnade und eigener Gerechtigkeit, von Glauben und Werken. Es verdient, immer wieder unterstrichen zu werden, daß in der antithetisch gebrauchten paulinischen Vokabel *χάρις* die „reine Setzung Gottes" mindestens so stark betont ist wie seine sich herablassende Barmherzigkeit (Röm. 3, 24; 4, 4. 16; 5, 17. 20f.; 11, 5. 6. Eph. 2, 8), daß in der antithetisch gebrauchten paulinischen Vokabel *πίστις* die Hinnahme der unbegreiflich schöpferischen Setzung Gottes zweifellos stärker zum Ausdruck kommt als das Vertrauen auf Gottes Güte. Daher gehören „Gnade" und

---

1) Röm. 4, 18 ff.

2) Ich weiß sehr wohl, daß das „Gegenüber" dann doch wieder in den Gedanken vom persönlichen Gotte hineingehört, und Paulus gibt dem natürlich oftmals Ausdruck; vgl. die lehrreiche Abhandlung Simmels, „Die Persönlichkeit Gottes", Zeitschrift für Theologie und Kirche 1911, S. 251 ff.

3) Vgl. Ernst Tröltsch, Prädestination, Christl. Welt 1907, S. 714

„Auswahl“ Röm. 11, 5. Eph. 1, 4ff., (glaubensgemäße) Gerechtigkeit und ewige göttliche Gnadenwahl (Röm. 8, 28ff. 33) eng zueinander. Es soll ebenso unvergessen bleiben, daß Paulus da aus innerstem Erleben heraus mit einer lebhaften Zurückweisung judaisierender Religion hervorbricht, wo die durch nichts bedingte geheimnisvolle Majestät des allwirksamen Gottes ihn spürbar ergreift (Röm. 11, 35 vgl. mit 33f. und 36). Die wurzelhafte Einheit des paulinischen Widerwillens gegen alle pseudoreligiöse Lohnforderung mit seinem heiligen Erglühen für Gottes grundlosen Willen und Gottes allwirksame Schöpfermacht ist demnach unleugbar. Ebenso unleugbar aber dürfte sein, daß das sich hier so unbedingt echt aussprechende, religiöse Urbewußtsein des Paulus, das mit elementarer Kraft auch anderwärts sich geltend macht (1 Kor. 12, 6. Phil. 2, 13. Röm. 9, 6—20. 1 Kor. 4, 7, vgl. übrigens 4) dem Versuche Widerstand entgegensetzt, es aus spezifisch christlichen Erlebnissen abzuleiten [1]). Es gehört vielmehr zur charakteristischen religiösen Anlage des Apostels, und zwar in einem Maße, daß ich mir kaum vorstellen kann, es habe jemals — abgesehen natürlich von den Kindertagen — eine Zeit im Leben des Paulus gegeben, in der diese Anlage nicht gegen Mächte reagierte, die ihre Lebensäußerungen zu ersticken suchten. Wer im reifen Mannesalter so ursprünglich und so leidenschaftlich weiß, was es um den Gott ist, ohn' den nichts ist, was ist, von dem wir alles haben, wer als fertiger Mann mit so wenig zu bändigendem religiösen Trotz den grundlosen Willen des lebendigen Gottes proklamiert, wie Paulus das

1) Vgl. Wrede a. a. O., S. 80; von Dobschütz redet a. a. O., S. 56 von der für die semitische Religion charakteristischen Unterordnung unter den souveränen Gotteswillen, die dem Rabbiner im Blut stecke, indem er m. E. zwar die Bedeutung dieser religiösen Urpositionen falsch einschätzt, im übrigen aber meine Beobachtung, daß hier nichts aus der „Bekehrung“ Abzuleitendes vorliege, bestätigt. — Es wird, beiläufig bemerkt, dem echten religiösen Temperamente, mit dem Paulus auch die anstößige Seite der Erwählung behauptet, nicht gerecht, wenn Weinel a. a. O., S. 273 der Meinung Ausdruck verleiht, nur durch die Einrede der Gegner sei Paulus gezwungen worden, auch die logische Konsequenz der Prädestination nach der anderen Seite zu ziehen.

aller Ängstlichkeit der wohltemperierten Durchschnittsreligion ins Angesicht Röm. 9 tut, der hat als Jüngling dies Feuer auch schon in sich getragen, ein Feuer, das Holz, Stroh und Stoppeln jenes jammervollen judaistischen Eifers für Gottes Ehre zu verbrennen bereit war, sobald nur ein frischer Luftzug in die Flamme wehte [1]). Und dieser Luftzug kam, sobald er mit der Christengemeinde sich ernstlicher einzulassen Gelegenheit erhielt. Ist diese Auffassung zutreffend, dann darf man wirkliche Seelenruhe in der Zeit vor dem Damaskuserlebnis bei Paulus kaum vermuten. Im Gegenteil, je fester ihn der Judaismus fesselte, und zwar der Judaismus der täglichen kirchlichen Praxis und Polemik, der sicherlich die irreligiösen Minderwertigkeiten dieser Religionsform hervortreten und die theozentrischen Motive des pharisäischen Eifers [2]), die den Jüngling einst begeistert hatten, verblassen ließ, um so unbefriedigter mußte sich der geheime Durst nach dem Gott regen, von dem wir empfingen, was wir haben. Immer klarer ins Bewußtsein aber mußte die Gärung treten, als nun die urwüchsige Energie des religiösen Abhängigkeitsbewußtseins der Anziehungskraft des wunderbar überirdischen Pharisäerfeindes begegnete, den das Gesetz verflucht hatte und der allem Fluch zum Trotz nun mit seiner so gar nicht gesetzlichen Frohbotschaft [3]) Leben wirkend bei seinen Jüngern war. Bis dann der Gärung die Katastrophe folgte und mit ihr die Entbindung jener religiösen Urkräfte, in dem Christuserlebnisse von Damaskus [4]).

---

1) Vgl. auch Holtzmann a. a. O., S. 144. 180 ff. 186 ff.

2) Vgl. dazu Deißmann 1911, Paulus, S. 65 ff.

3) Vgl. von Dobschütz a. a. O., S. 42 ff.

4) Vgl. Deißmann a. a. O., S. 81 ff. 84 f.; Weinel sucht bei Besprechung des „Geisterlebnisses" von Damaskus a. a. O., S. 287 drei Wurzeln der paulinischen Christusmystik bloßzulegen, überkommene Mystik, urchristliches Geisterlebnis und das persönliche Christuserlebnis des Paulus. Wie weit hier Richtiges geboten wird, erörtere ich nicht. Aber wäre es nicht förderlicher für die Ergründung der innerlichen Zusammenhänge gewesen, wenn Weinel das Geisterlebnis des Paulus als die Befreiung des tiefsten Gottesbewußtseins durch die Gewalt Christi zu analysieren gesucht hätte, statt jene Geisteserfahrungen hier in den Vordergrund zu rücken, die Gunkel

Als die Verkörperung der lediglich von Gott ausgehenden, lediglich geschenkten „Gerechtigkeit“ im Gegensatz zur eigenen selbsterworbenen konnte der wunderbare gekreuzigt-lebendige Pharisäergegner und Gesetzeszerstörer demnach dem Paulus schon vor der eigentlichen Bekehrung nahekommen und so allmählich die harte Kruste anthropozentrischer Gedanken und Gewohnheiten mürbe machen, unter der die vulkanischen Kräfte echter jesusverwandter Religion arbeiteten. Freilich erst die überraschende Begnadigung des Verfolgers vor Damaskus durch die Erscheinung des Messias selbst und mit ihr die überwältigende Erkenntnis, daß der messianische Äon, den die Pharisäer durch gesetzliche Leistung an sich reißen wollten, als unverdientes Geschenk der Gnade Gottes der Menschheit schon zuteil geworden sei [1]), macht es dann völlig verständlich, wie dieser Christus ihm nun zur rein gnadenmäßigen Darbietung von Gottesgerechtigkeit werden mußte, von Gottesgerechtigkeit nicht auf Grund von Werken, allein auf Grund der Verbindung mit dem *κύριος*.

Meines Erachtens ist die hier nachgezeichnete Linie, die von Saulus zu Paulus führt, noch zu wenig beachtet, weil man sich noch zu wenig daran erinnerte, daß die durch die judaistische Pseudoreligion beengte religiöse Anlage des Apostels schon den Saulus auf den paulinischen Rechtfertigungsgedanken hindrängte. Gewiß ist diese Linie nur eine von vielen, denn mit dem Erörterten ist natürlich nur ein kleiner Teil dessen gesagt, was zum Verständnis des Umschwungs vor Damaskus beigebracht werden muß [2]). Aber sie ist eine von denen, die uns die Rechtfertigungslehre als die Frucht frühesten christlichen Erlebens des Apostels

---

und Weinel selbst uns beschrieben haben? Der Hinweis auf die „Vision“ gibt dem Verfahren Weinels noch nicht sein Recht.

1) Joh. Weiß, Urchristentum, S. 140 f. hat das Verdienst, den Umschwung, der mit dieser Erkenntnis gegeben war, besonders kräftig und einleuchtend hervorgehoben zu haben. Die „Entdeckung“, die zur paulinischen Rechtfertigungslehre führte, ist ihm daher aufs engste mit der Erscheinung Jesu vor Damaskus verknüpft.

2) Vgl. Weiteres bei Schlatter a. a. O., S. 365 ff.; Weinel a. a. O., S. 278 ff; auch Deißmann a. a. O., S. 83 ff.; Joh. Weiß a. a. O., S. 140 f.

aufweisen, natürlich ihre wesentlichen Antithesen nur, nicht ihre später in den Kämpfen des Missionars ausgewachsene Form. Sie ist eine von denen, deren Verfolgung uns, auch wenn wir Röm. 7 aus dem Spiele lassen wollten, nötigt, Wredes ablehnenden Sätzen unsere Zustimmung zu versagen. Wir haben kein Recht dazu, die Entstehung der Rechtfertigungslehre der Zeit seiner Bekehrung zu entrücken, um ihre Genesis rein aus den Bedürfnissen der Heidenmission zu erklären. Eben damit aber hängt es dann auch zusammen, daß wir abweichend von Wrede der Überzeugung Ausdruck zu geben haben, man könne das Ganze der paulinischen Religion nicht darstellen, ohne von seiner Rechtfertigungslehre Notiz zu nehmen [1]). Wrede gibt selbst zu, daß aus der mißverständlichen Form der Lehre schließlich eine ebenso schlichte als zutreffende Beschreibung des Wesens der Frömmigkeit [2]) hervorspringe, und er nennt sie eine „Schutzlehre für die Gnade oder, was dasselbe ist, für den Erlöser und den Wert seiner geschichtlichen Tat", die „die Überlegenheit des christlichen Erlösungsglaubens über das gesamte Judentum" [3]) sichern soll. Damit ist doch eigentlich schon gesagt, daß diese Lehre, von einem auf den Grund gehenden Darsteller entworfen, religiöse Verankerungen ausführen muß, zu denen außerhalb ihres Bereichs kein Anlaß vorlag, eben weil erst sie einer minderwertigen Religion gegenüber die Überlegenheit des Evangeliums als Religion zu zeigen hat. Um mit Wredes eigenen Worten zu reden, „das eigentlich Religiöse in der Religion" [4]) wird als die Seele des Christentums in der Rechtfertigungslehre herausgestellt, und zwar in dieser Klarheit erst in ihr und nur in ihr. Das stimmt durchaus mit dem, was wir über die in der Anlage des Paulus gegebene religiöse Urposition und ihre Stabilierung in dem Rechtfertigungsglauben des Apostels ausführten, und genügt zur Zurückweisung der These, daß man das Ganze der Religion des Paulus darstellen könne, ohne sie zu erwähnen.

Können wir in den besprochenen Behauptungen Wredes ein

---

1) Wrede a. a. O., S. 72. 2) Ebd. S. 76.
3) Ebd. S. 74. 4) Ebd. S. 76.

wissenschaftliches Verdienst um die paulinische Rechtfertigungslehre nicht sehen, so um so mehr in anderen Beobachtungen, die er in seiner knappen Darstellung niedergelegt hat und die meines Erachtens noch keineswegs genügend gewürdigt sind. Ich sehe die Förderung, die wir durch ihn erfahren haben, in drei Hinweisen vor allem gegeben: 1) bei der Rechtfertigung darf man nicht „an ein persönliches Erlebnis des Individuums" denken. 2) Sie ist vielmehr ganz ebenso gedacht wie jenes Sterben mit Christus, das von allen gilt, die zu Christus gehören. 3) Deshalb ist sie auch nur voll verständlich, wenn man als ihren Hintergrund die kosmische Erlösungslehre des Paulus in Betracht zieht [1]). Um das näher darzulegen, bedarf es der eingehenden Erledigung einiger Hauptpunkte der Kontroverse, die uns in manchem von Wredes Wegen und Ergebnissen abführen, in Wichtigem aber die Schärfe seines Blickes bewähren wird.

Ich verliere kein Wort darüber, daß Rechtfertigen nicht bedeutet Qualitäten einflößen. Rechtfertigen heißt irgendwie einen Macht- und Gnadenspruch vollziehen. Aber auch daß Gott, indem er rechtfertigt, keinen Tatbestand konstatiert, sondern ihn in dem Gnadenspruch setzt [2]), halte ich trotz der Einsprache von Dobschützens in der erwähnten Abhandlung für zweifellos. Von Dobschütz wird anscheinend durch zwei Überlegungen zur Behauptung geführt, Rechtfertigung im Sinne des Paulus sei ein sog. „analytisches" Urteil. Zunächst erscheint ihm die Rechtfertigung als reiner „Gnadenspruch göttlicher Selbstherrlichkeit" [3]), die Souveränität Gottes ins Unsittliche und Unwahre hinein zu überspannen und somit zu einer Aussage über Gott zu führen, die selbst Paulus nicht gebilligt hätte. Dieser Ein-

---

1) These 3 spricht Wrede nicht mit dürren Worten aus. Sie ist aber zweifellos in seinen Ausführungen enthalten.

2) An die Stelle der mit Recht zu beanstandenden Ausdrücke analytisches und synthetisches Urteil will von Dobschütz konstatierendes und konstruierendes Urteil setzen. Der zweite Terminus enthält jedoch zweifellos eine falsche Nuance.

3) So Holtzmann² II, S. 141.

druck beruht aber, wie ich glaube, auf einem Geschmacksurteil der eigenen religiösen Empfindung des Beurteilers, die hier m. E. nicht der des Paulus kongenial ist. Es steht doch fest, daß die religiöse Energie des Paulus auch anderwärts Aussagen über Gott gewagt hat, die einem weniger von der Souveränität Gottes ergriffenen Denken ungeheuerlich, „unsittlich und unwahr" vorkommen. Daß das Walten des souveränen Gottes allen menschlich-sittlichen Maßstäben überlegen sei, daß das sittliche Urteil erst normal sei, wenn es, von keiner Paradoxie aufsässig gemacht, den inkommensurablen Offenbarungen des lebendigen Gottes sich freudig unterordne, das sind für den Paulus, dem die religiöse Demut Quelle echter Sittlichkeit war, nicht bloß zufällig einmal im Eifer des Disputs auftauchende Gedanken. Eben darum aber war ihm die Rechtfertigung als Gnadenspruch göttlicher Selbstherrlichkeit so wenig unerschwinglich, daß man vielmehr sagen darf, sie erst entspreche der Höhenlage seines hochgespannten religiösen Bewußtseins. Ergibt sich aber von hier aus kein Grund, die Rechtfertigung bei Paulus als „konstatierendes" Urteil zu begreifen, so hat man m. E. ebensowenig recht, sich mit von Dobschütz für diese Auffassung zweitens auf die Tatsache zu berufen, daß die Rechtfertigung ἐκ oder διὰ πίστεως erfolge, daß Paulus formulieren könne λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην. Auch von Dobschütz hält hier die Erkenntnis fest, daß Paulus in der Antithese zu dem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων den Glauben „in einer Weise betont, die nach seinen eigenen Voraussetzungen Schwierigkeiten bietet" [1]), er erklärt den Schein, πίστις sei dem Paulus eine menschliche Leistung, die Gott als solche anerkenne, für irreführend, er unterstreicht die Überzeugung des Apostels von dem Glauben als Gotteswirkung und betont, daß das Heil „sozusagen noch vor dem Glauben" liege. Wenn er dann doch diesen zweifellos und zugegebenermaßen irreführenden Formulierungen seine Bestimmung der paulinischen Rechtfertigungslehre entnimmt, statt sich von jenen paulinischen

1) Vgl. Häring, Δικαιοσύνη θεοῦ, S. 56, ähnlich viele andere Forscher.

Formungen des Gedankens leiten zu lassen, in denen der verführerische Gegensatz zur Werkgerechtigkeit keine oder eine geringere Rolle spielt, so nimmt er m. E. von vornherein das Anfechtbare zum Ausgangspunkte seines Erkennens. Gehen wir umgekehrt vor und halten wir uns zunächst an Ausführungen des Paulus, in denen er ungehemmt von jener anerkannt gefährlichen Antithese seine letzte Tendenz aussprechen kann, so gelangen wir sicher nicht zu dem Resultat, Rechtfertigung sei ein konstatierendes Urteil. Vielmehr wird uns dann der Schein des konstatierenden Urteils durch den Blick auf die eigentliche Meinung des Schriftstellers zerstört. Solche Äußerungen seiner letzten Tendenz aber liegen sowohl Röm. 10, 3 wie Phil. 3, 9 vor, und zwar so, daß sie beidemal deutlich als Erläuterung der mißverständlichen Gegensätze *ἡ ἐκ νόμου δικαιοσύνη — ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη* auftreten. Röm. 10, 3 und Phil. 3, 9 stellt Paulus Gottes Gerechtigkeit eigner Gerechtigkeit, meine Gerechtigkeit der von Gott herkommenden Gerechtigkeit gegenüber, hier interpretiert er Gerechtigkeit durch Glauben an Christus als Gerechtigkeit, die von Gott ausgeht. Daß an dieser Stelle der Gedanke nicht ist: Rechtverhalten, das durch menschliche Anerkennung als solches festgestellt wird, und Gerechtigkeit, die durch göttliche Anerkennung als Tatsache statuiert wird, sondern von Menschen produzierte und von Gott produzierte Gerechtigkeit darf [1]) als zugegeben vorausgesetzt werden. Liegt aber für Paulus irgendwie im Begriff der den Christen zuteil werdenden „Gerechtigkeit" das ausschließliche Hervorgehen der *δικαιοσύνη* aus göttlicher Kausalität unter Ausschluß menschlicher Tätigkeit, so entsteht für die Auffassung von Dobschützens, nach der die Rechtfertigung Anerkennung eines zwar von Gott gewirkten Verhältnisses ist, das aber notwendigerweise ein menschliches Verhalten einschließt, eine zweifellose Schwierigkeit. Gewiß, das Ganze der Heilszuwendung Gottes, in dem die Rechtfertigung ein Glied ist, bliebe auch nach von Dobschützens Deutung ein ausschließlich von

1) Doch vgl. Häring a. a. O., S. 63; dazu Haupt, Philipperbrief zu 3, 7—8b.

Gott ausgehendes, zu seiner Ehre dienendes Werk der Zurechtstellung des Menschen [1]). Aber gerade jenes Glied dieser göttlichen Veranstaltung, das nach von Dobschütz im eigentlichsten Sinne Rechtfertigung heißt, bewiese jenen alleinigen Ausgang des Werkes von Gott am wenigsten. Was Gott nach der Auslegung des Paulus durch von Dobschütz im Heilswerk täte, wäre doch folgendes: 1) Er sendet Christus. 2) Er wirkt Christusglauben im Menschen. 3) Er erkennt dies Glaubensverhältnis als ihm wohlgefällig an. Der eigentlich rechtfertigende Akt ist in diesem Schema nach von Dobschütz sicherlich in 3) beschrieben. Gerade er aber erweckt am ersten den Schein des Synergismus, statt daß gerade er deutlich die ausschließliche Aktivität Gottes klarlegte. Das liegt schon in dem Gedanken einer Feststellung des nur normalen göttlich-menschlichen Verhältnisses. Das Gnadenmäßige der Rechtfertigung wäre dann weniger in ihr selbst als in ihren Voraussetzungen ausgesprochen, ein Tatbestand, der zu den erwähnten deutlichen Formulierungen von Röm. 10 und Phil. 3 jedenfalls schlecht paßte.

Haben wir von hier aus eine feste Position gewonnen, so wird es uns nun um so leichter werden zu erkennen, daß selbst in Röm. 4, in jenen Darlegungen des Apostels, die wie wenige durch den zu irreführenden Antithesen verleitenden Wortlaut der Schrift gebunden erscheinen, der Glaube durchaus nicht nur hinsichtlich seines Eigenwertes in Betracht kommt, vielmehr ebensosehr als Zeugnis für den Gott, der alles kann und hat, als Hinweis auf die reine Setzung Gottes, als Spiegelung der freien Schöpferkausalität göttlichen Heils (vgl. 17ff.) gewertet wird. Darum ist es auch nicht gleichgültig, daß gerade in diesem Kapitel jenes *δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆ* auftritt, dessen acumen von Dobschütz zugunsten seiner These sicherlich beseitigt, wenn er meint, Objekt des *δικαιοῦν* sei nicht der *ἀσεβής* als solcher, sondern der Glaubende. Es ist doch zweifellos das näherliegende Verständnis des Wortlautes, das man zu akzeptieren hat, weil es mit den Grundtendenzen des Paulus wie mit den zentralen Paradoxien seiner

---

1) Holtzmann a. a. O., S. 137.

Gnadenlehre in ausgezeichnetem Einklang steht, wenn man erklärt: gerade weil der ἀσεβής ein Mensch ist, in dem sich kein zu billigender Tatbestand findet, und weil er als solcher, wenn ihm Heil widerfährt, ein Hinweis auf die reine Gnadenkausalität Gottes ist, gerade darum ist er auch das Objekt der Rechtfertigung als reiner, durch nichts bedingter göttlicher Deklaration. Es wäre m. E. nicht schwer, dasselbe als die Gedanken des Apostels Gal. 3, 12 nachzuweisen. Die Sphäre des Glaubens, in der das Gesetz nicht zu Hause ist, ist hier nichts anderes als das Reich des neuen göttlichen Entgegenkommens, das der menschlichen Aktivität gegenübersteht. So sind auch οἱ ἐκ πίστεως 3, 9 Menschen, deren Charakteristikum das religiöse Widerfahrnis ist im Unterschied nicht nur von der religiösen Leistung, sondern auch vom belegbaren Tatbestande menschlich-religiöser Aktivität. Aber auch wenn von Dobschütz die Schlüssigkeit dieser Argumentationen meinte erschüttern zu können, die wichtigste Instanz, die m. E. der Dobschützschen These von dem konstatierenden Urteil entgegengehalten werden müßte, wäre damit nicht überwunden. Lütgert formuliert, was ich meine, mit den Worten [1]), Paulus denke die Rechtfertigung als ein Urteil, das im Kreuze Christi vorliege. Ich möchte genauer sagen, Paulus findet im Tatbestand des Opfers Christi (Röm. 3, 24 ff. und 5, 9) oder noch häufiger im umfassenden Tatbestande der lebendigen Christusperson mit ihrem Inhalt an „Werk" und Wesen die Rechtfertigung vollzogen, ausgesagt und dauernd vorhanden. Daß das in der Tat die Meinung des Apostels ist, dafür möge an dieser Stelle [2]) die Analyse von 2 Kor. 5, 21 den ausführlichen Beweis ersetzen.

Nach 2 Kor. 5, 21 sind die Christen ἐν Χριστῷ Gottes-Gerechtigkeit, wie Christus (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας) Sünde war. Wer die Auffassung von der Rechtfertigung als eines konstatierenden Urteils billigt, wird etwa im Anschluß an die Deißmannsche Interpretation der Formel ἐν Χριστῷ auslegen:

---

1) Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben 1903, S. 21.

2) Vgl. das Ausführlichere über diese These unten.

in der Lebensverbindung mit dem pneumatischen Christus [1]) stehend, d. h. mit der normalen Glaubensverfassung begabt sind wir Christen von Gott als normal anerkannte Menschen. In Christus mit Glauben beschenkt sind wir ganz und gar Billigung durch Gott. Dann aber würde dieser Lebenssphäre der Billigung durch Gott in der Antithese die Todessphäre etwa der Mißbilligung von Christi Person durch das Gesetz, also die *κατάρα* entsprechen. *Ἁμαρτίαν ἐποίησεν* läßt jedoch einen anders gearteten Gegensatz vermuten. Man könnte ihn etwa folgendermaßen formulieren: Wie Christus in der Sphäre der *σάρξ* Sünde war, so sind wir zweifellose Gerechtigkeit im Bereiche Christi, jedoch so, daß, so wenig die Sündensphäre Christus zum subjektiven Sünder gemacht hat, so wenig hat die Christussphäre uns zu subjektiven Gerechten gemacht. Uns umgibt nur eine objektive Macht, Gottesgerechtigkeit genannt, in die wir so eingetaucht sind, daß wir mit ihr identifiziert werden müssen, ohne daß wir subjektiv gerecht wären, wie Christus eine objektive Macht der Sünde umgab, in die er so eingetaucht war, daß er mit ihr identifiziert werden mußte, ohne daß er subjektiv Sünder gewesen wäre. Die Gerechtigkeit Gottes liegt also ganz und gar im Tatbestande der Sphäre Christus [2]), wie die Sünde ganz und gar im Tatbestande, sagen wir, des *αἰὼν οὗτος* lag. Ist dies die nächstliegende Exegese — und wir werden sehen, wie sehr sie sich durch unsere Untersuchung bewährt —, dann kann freilich *δικαιοσύνη θεοῦ* kein „konstatierendes Urteil" einschließen. Aber auch dann nicht, wenn wir mit Häring [3]) trotz des unpassenden

1) So Deißmann, Paulus, S. 94 im Anschluß an seine bekannte Untersuchung: Die neutest. Formel „in Christo Jesu". Wie wenig mit ihr übrigens die Frage erledigt ist, zeigt Hans Böhlig: *Ἐν κυρίῳ*, Neutest. Studien ... Heinrici .. dargebracht 1914, S. 170ff. und Johannes Weiß, Urchristentum, S. 360f.

2) *Ἐν Χριστῷ* wird in unserem Zusammenhange am besten mit „im Bereiche des Christus" übersetzt werden. Vgl. auch Feine, Theologie des Neuen Testaments² 1911, S. 348, Anm. 1, der Röm. 5, 9 *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* „im Bereiche des Blutes Christi" erklärt, desgl. 1 Kor. 6, 11 „im Bereiche des Namens unseres Herrn Jesu Christi", S. 353.

3) Vgl. a. a. O., S. 65.

Gegensatzes *ἁμαρτίαν* interpretieren: wir sind lauter Gerecht-erklärung Gottes in der Lebensverbindung mit Christus. Denn auch dann zeigt die Antithese, daß es sich, wie bei Christus um eine grundlose Mißbilligung oder ein unverschuldetes Widerfahrnis, so bei den Christen um eine grundlose Billigung handele, um eine reine, dem *ἄδικος* zugewandte Gnadendeklaration, die in dem pneumatischen Tatbestande Christus ausgesprochen und dem Sünder zuteil werde. So wäre hier höchstens eine Billigung eines nicht zu billigenden Zustandes ausgesprochen, auf keinen Fall aber die Exegese bekräftigt: in Christus mit sittlich-religiöser Normalität beschenkt, sind wir als Glaubende ganz und gar Billigung durch Gott. Dann aber kann auch mit dem *ἐν Χριστῷ* nicht der in der Rechtfertigung gebilligte normale subjektive Tatbestand des in ein neues Wesen versetzten Sünders irgendwie mit angedeutet sein, sondern die über der Menschenseele liegende Sphäre, in der die Rechtfertigung gleichsam vorhanden ist und ausgesprochen wird, kommt in den Worten *ἐν Χριστῷ* zum Ausdruck: in der Christussphäre, die den Sünder gleichsam umgibt, liegt die Rechtfertigung als eine geschichtlich-übergeschichtliche und — wenn ich das Wort wagen darf — überpsychische Tatsache vor. Entspricht aber diese Deutung der Meinung des Apostels, dann muß die Auslegung von Dobschützens falsch sein, die das Rechtfertigen zu einem konstatierenden Urteil macht.

Halten wir also fest: Rechtfertigung keine Einflößung von Qualitäten. Aber auch nicht in dem Sinne ein gerichtliches Urteil, daß es auf Grund einer vorhandenen Qualität erginge, sondern ein Majestätsakt Gottes, von jeder Bedingtheit durch die frei, denen es gilt, eine Deklaration uneingeschränktester zuvorkommender Kausalität des gnädigen Gottes. Diese Deklaration dauernd vorhanden in der Sphäre des Christus. Steht es so, dann scheint die Auffassung, daß Rechtfertigung selbst irgendwie Vermittlung eines persönlichen Erlebnisses bedeuten könne, freilich ausgeschlossen. Und doch ist diese Deutung von neuem von einem Gelehrten vertreten worden, der an der Auslegung der Rechtfertigung als eines deklaratorischen Urteils nicht rütteln

will. Karl Müller in Erlangen hat [1]) von den beiden Voraussetzungen ausgehend einerseits, daß „die gegenwärtige Rechtfertigung ihrem Begriffe nach abgesehen vom Glauben gar nicht gedacht werden" kann, und anderseits, daß *δικαιοῦν* ein messianisch eschatologischer Terminus [2]) sei und deshalb in erster Linie den Freispruch im Endgericht bedeute, „dem Begriff der Rechtfertigung unumwunden einen subjektiven Einschlag" zuerkannt [3]). Sei für die Gegenwart von Rechtfertigung die Rede, so sei mit ihr das „persönliche Erlebnis" der *ζωοποίησις* gemeint, rechtfertigen heißt also auch neues Leben in Gottes Gnadennähe schaffen, in eine persönliche Friedenserfahrung versetzen [4]), und zwar durch „die Erweckung des Glaubens an den Freispruch im Endgericht" [5]). Nun bedeutet es aber zweifellos eine Vergewaltigung der paulinischen Aussagen über Rechtfertigung in ihrer Gesamtheit, wenn man von Gal. 5, 4—6 ausgehend [6]) die *δικαιοσύνη* primär als Hoffnungsgut bezeichnet und in ihr den Freispruch im Endgericht sieht, so sehr zu beachten sein mag, daß *δικαιοσύνη* „auch als Gegenstand der Hoffnung" erscheinen [7]) kann. Es bedeutet ferner, wie wir zeigten, eine Verkennung der ganzen Schärfe paulinischer Antithese im Bereiche der eigentlichen Rechtfertigungslehre, wenn man in dem Terminus *πίστις* in diesen Zusammenhängen etwas anderes sieht als den Ausdruck für das völlige Absorbiertsein der menschlichen Kausalität durch die Gnade Gottes. Damit sind aber die Ansatzpunkte Müllers als verfehlt aufgezeigt. Was an weiteren Nachweisen bleibt, ermutigt ebenfalls wenig, seinen Spuren zu folgen. Daß, wo Rechtfertigung ist, auch Leben eintritt, beweist noch keineswegs, daß im Begriff der Rechtfertigung die Weckung persönlicher Friedenserfahrungen gegeben sei, so

1) Beobachtungen zur paulinischen Rechtfertigungslehre, Martin Kähler zum 70. Geburtstag.

2) Vgl. Titius, Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, S. 157 ff.

3) A. a. O., S. 10. 4) A. a. O., S. 14.

5) A. a. O., S. 17. 6) A. a. O., S. 6.

7) Vgl. Wrede a. a. O., S. 78 vor allem aber die vortrefflichen Darlegungen Theodor Härings, *Δικαιοσύνη θεοῦ*, S. 59. 60.

wenig die Lesart Röm. 5, 1 *εἰρήνην ἔχωμεν* fordert, im *δικαιωθέντες* den persönlichen Friedensbesitz der christlichen Individuen ausgesagt zu finden [1]). Und nun setze man die Müllersche Begriffsbestimmung von *δικαιοσύνη* in die antijudaistischen Streitsätze des Galater-, Römer-, Philipperbriefes ein. Sie scheitert dann m. E. einfach an der Antithese. Wenn der Pharisäer gerechtfertigt werden wollte, so wünschte er doch zweifellos eine objektive Genehmerklärung Gottes, der Gedanke einer persönlichen Ermutigung liegt ganz fern. Dasselbe muß dann aber *δικαιοσύνη* in der christlichen Behauptung der Antithese bedeuten, mag diese Genehmerklärung weiterhin noch so sehr als unter anderen Bedingungen erfolgend dargestellt werden. Daß die Absicht, dogmatische Schwierigkeiten zu heben, Karl Müller zu seinem exegetischen Ergebnisse geführt hat, deutet er selbst an [2]). Er ist der Gefahr nicht entgangen, zu beobachten, was er beobachten wollte. Die Vermittlung eines persönlichen Erlebnisses umschreibt der Ausdruck *δικαιοσύνη θεοῦ* bei Paulus nicht [3]).

Auch nicht in dem Sinne, in dem Jülicher [4]) die paulinische Rechtfertigung versteht. „Mit dem richterlichen Akt", so sagt er, „ist für Paulus die Rechtfertigung nicht vollendet .... der ‚Gerechtgesprochene' in der Religion des Paulus wird nicht nur als ein ‚Gerechter' gezählt ... er ist wirklich ein Gerechter geworden. Die Gerechtigkeit Gottes, die 1, 17; 3, 21 f. 26 als Inhalt des Evangeliums erscheint, ist mehr als eine buchmäßige Zuschreibung, sie ist, wie ja 3, 26 b klar genug sagt, die Ausstattung des Menschen mit der Grundeigenschaft Gottes, mit dem Gerechtsein.... Die Gerechtmachung ... ist ... ein Prozeß ... Der Paulus, der 5, 21 die Gerechtigkeit einsetzt als das Mittel, durch das uns die Gnade ins ewige Leben einführt, wäre

---

1) Müller a. a. O., S. 13. 15.

2) A. a. O., S. 15.

3) Vgl. gegen Müller auch die m. E. sehr richtigen Ausführungen Theodor Härings, *Δικαιοσύνη θεοῦ* bei Paulus, S. 48 und 58.

4) Der Brief an die Römer, herausgeg. von Joh. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments, 1. Aufl. II, S. 19. Die 2. Aufl. ist mir nicht zur Hand.

nie zufrieden gewesen mit einer bloßen Zurechnung von etwas, was in Wahrheit nicht vorhanden ist; Gott hat uns gerecht gesprochen, Gott macht uns von Tag zu Tage mehr gerecht, durch die Gemeinschaft mit Christus, durch die Kraft seines Geistes in unserem Innern ..."

Ich stelle zunächst heraus, was m. E. in dieser Darlegung auf scharfer Beobachtung beruht, deren Ergebnis uns nicht verloren gehen darf. Es ist zunächst zweifellos richtig: der Gerechtgesprochene ist nach Pauli Ansicht irgendwie mit dem Gerechtsein ausgestattet. Möglich, daß das Paulus schon Röm. 3, 26 b deutlich aussprechen wollte. Vielleicht, daß auch Röm. 9, 30; 10, 3. Phil. 10, 3 hier in Betracht kämen [1]). Höchst wahrscheinlich, daß Röm. 5, 19 diese Deutung unumgänglich ist. Dem *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί* entspricht im zweiten Gliede *δίκαιοι κατεστάθησαν οἱ πολλοί*. Es würde hier nicht genügen zu erklären: sie wurden in den Zustand von Gerechtgesprochenen versetzt, wenn man doch den entsprechenden Satz übersetzen muß: sie wurden in den Zustand von Sündern, die unter der Herrschaft der Sünde stehen, versetzt. Die *δίκαιοι* müssen auch Menschen unter der Herrschaft der Gerechtigkeit sein. Immerhin wäre es zu grob, direkt zu verdeutschen: sie wurden gerecht gemacht. Um diese Vorstellung zu vermeiden, scheint gerade das Wort *κατεστάθησαν* gewählt zu sein, „das die reelle wie die ideelle Versetzung in einen neuen Zustand gleich gut bezeichnet" [2]). Ähnliches wäre von 2 Kor. 5, 21 zu sagen [3]). Gewiß bleibt, wie vorhin erwähnt, auch Härings Paraphrase: lauter Rechtfertigung Gottes sind wir in ihm, eine denkbare Wiedergabe. Aber darf man zur Verdeutlichung des Ausdrucks *ἁμαρτίαν ἐποίησε* Röm. 8, 3 *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* irgendwie heranziehen, was mir immer wieder das Annehmbarste dünkt, so würde das Sündenbild dem Bild von Gott kausierter Gerechtigkeit entsprechen, das wir, von Christus umfangen, genau so darstellen, wie Christus von der

1) Vgl. Häring a. a. O., S. 64 f.
2) B. Weiß, Die paulin. Briefe, S. 60.
3) Vgl. oben S. 43 ff.

Sphäre der Sünde eingehüllt, das Sündenbild. Freilich würde auch hier durch die Parallele in der Antithese deutlich, daß wir als mit wirklichem Gerechtsein von Gott her Ausgestattete, doch nicht im eigentlichen Sinne gerecht gemacht werden. Dem fein aufhorchenden Ohre ergibt sich auch hier eine eigentümlich schwer faßbare Mittelform des Gedankens. Die *δικαιοσύνη* ist weder eine Gerechterklärung nur, noch auch eine wirkliche Gerechtmachung, sondern eine Ausstattung mit Gerechtsein, das anscheinend doch nicht als psychische Qualität des Individuums angesehen werden darf [1]).

Dies Resultat gilt es im Auge zu behalten, wenn wir weiterhin gegen Jülicher bestreiten müssen, daß die Vorstellung einer Vollendung der Rechtfertigung über den deklaratorischen Tatbestand hinaus, eines Prozesses der Gerechtmachung im Gesichtskreise des Apostels gelegen habe. Zwar ist gar nicht zu leugnen, daß der Gläubige die Rechtfertigung um des schließlichen Zieles der völligen Verschmelzung mit dem Auferstehungsleben Christi willen wert halte [2]). Aber die Erreichung dieses Zieles wird niemals als Vollendung der Rechtfertigung dargestellt. Desgleichen kann kein Streit darüber sein, daß die Rechtfertigung bei dem Individuum einen Prozeß einleitet [3]), der endlich zur höchsten Lebensgemeinschaft mit Christus, zur vollkommenen *δόξα* führen soll. Nirgends aber ist die Rechtfertigung selbst als Prozeß charakterisiert. Liegt also in der Rechtfertigung irgendwie auch die Begabung mit Gerechtigkeit, so kann diese Ausstattung mit Gerechtsein nicht in irgendeinem nach der Deklaration anhebenden Stadium der Rechtfertigung stattfinden, das Paulus nie und nirgends kennt, sondern muß in dem Rechtsspruch selber enthalten sein wie der Rechtsspruch in ihr.

Formulieren wir unser bisheriges Resultat. Rechtfertigung keine Anerkennung, sondern die rein gnadenmäßige Deklaration

---

1) Vgl. auch Röm. 6, 7 und 1 Kor. 6, 11.

2) Vgl. Philipper 3, 9 ff.

3) Röm. 8, 30; 5, 21. 2 Kor. 3, 9. 18.

der Gottwohlgefälligkeit, die in der Person Christi sich als vollzogen darbietet. Sie ist selbst nicht Weckung einer Friedenserfahrung, wenn auch die Gesinnung Gottes, die aus ihr spricht, als Erquickung die Seele der Menschen nun durchhaucht [1]). Sie ist selbst nicht ethischer Erneuerungsprozeß, wenn sie ihn auch einleitet. Allerdings ist sie Begabung mit der Qualität der Gottgefälligkeit. Doch so, daß 1) diese Begabung in und mit dem Gnadenspruch gesetzt ist, 2) Begabung mit Gerechtigkeit und Gnadenspruch in Christus vorhanden sind, 3) der Tatbestand der Gerechtigkeit anscheinend nicht als psychische Qualität des Individuums nachzuweisen ist.

Das scheint nun freilich eine Sammlung von Merkmalen zu sein, die niemals zu einem verständlichen Ganzen führen. Aber räumen wir zunächst ein Mißverständnis der geläufigen Terminologie aus dem Wege. So wenig ich Karl Müller in seiner Gegnerschaft gegen die „objektivistische Vorstellung von der gegenwärtigen Rechtfertigungstatsache" zuzustimmen vermochte, so sehr sehe ich ein Verdienst seiner Abhandlung darin, daß auch er sich gegen die falsche Gewohnheit wendet, den Terminus Versöhnung mit dem geschichtlichen Werke Christi, den Terminus Rechtfertigung aber allein mit der persönlichen Aneignung dieses Werks zu verbinden [2]). Das ist, wie oben schon zum Teil gegen von Dobschütz ausgeführt wurde, so nicht richtig. Paulus „kann von der Ge-

---

1) Röm. 5, 5.

2) Vgl. Kähler, Dogm. Zeitfr. II (1898), 51[2] und 269. 271, der zwar aufzeigt, daß der Ausdruck Versöhnung den einmaligen geschichtlichen Vorgang und den immer wiederkehrenden in den Menschen, die zum Glauben gelangen, bedeutet, trotzdem aber einen „Individualismus des δικαιοῦν" statuiert. Dieser Individualismus ist gewiß vorhanden. Die antithetische Verwendung der Formel zeigt, daß und warum er stark hervortreten muß. Aber schon die Tatsache, daß Paulus auch die Versöhnung individuell beziehen konnte, obwohl sie doch zweifellos auf „die Welt" geht, sollte stutzig machen und die irreführende Folgerung verhindern, die in der Rechtfertigung „die Zueignung der sündenvergebenden Erlösung" sieht. Daß diese Distinktion nicht paulinisch ist, zeigt allein das δικαίωμα Röm. 5, 16, das Karl Müller mit Recht als noch vor aller individuellen Aneignung gleicherweise geschichtlich wirklich und wirksam bezeichnet.

samtheit historisch sagen, daß sie versöhnt, wie daß sie gerechtfertigt ward". „Als Gesamtgehalt der neutestamentlichen Verkündigung" erscheint sowohl Rechtfertigung als Versöhnung. Es steht durchaus so [1]), daß schon in Jesu Taten und Widerfahrnissen „das rettende Gericht" der Rechtfertigung vollzogen ist, daß in Christi Tun und Erleben die Rechtfertigung „innerlich vollendet" ist [2]). Röm. 5, 16. 18 verglichen mit 5, 9 und wiederum mit 4, 25 beweisen das, wie die Parallele 2 Kor. 3, 9; 5, 18 (*διακονία τῆς δικ.* oder *τῆς καταλλαγῆς*) es nahe legt. Die vorhin erörterte, in Christus vorhandene Gottesgerechtigkeit (2 Kor. 5, 21. Gal. 2, 17; 3, 27 f.; 5, 6. Röm. 8, 1. Phil. 3, 9) macht es uns nicht minder klar, daß Rechtfertigung weit mehr als ein Terminus der Heilszueignung ist.

Und noch ein anderes gilt es zu bedenken, bevor wir das Fazit ziehen können. Die Gerechtsprechung des Menschen ist erfolgt „im Bereich des Namens des Herrn Jesu Christi und des Geistes unseres Gottes" [3]). Gerechterklärung und Geist, Gerechterklärung und der auferweckte Christus, der der Geist ist, gehören zusammen [4]). Und eben in diesem Zusammenhang [5]) erfaßt man das (*Χριστὸς*) *ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* Röm. 4, 25 erst in seiner Tiefe: das Auferstehungsleben Christi ist die Sphäre, in der die Rechtfertigung zustande kommt [6]), so gewiß die Rechtfertigungsgesinnung Gottes schon

1) Vgl. Karl Müller a. a. O., S. 18 ff.; vgl. Feine, Paulus, S. 62 f.

2) Vgl. auch Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament³, S. 361 Anm. Auch Lütgert a. a. O., S. 21.

3) 1 Kor. 6, 11. Feine, Paulus als Theologe, S. 63.

4) 2 Kor. 3, 6 und 9. Röm. 8, 1. 2 und 8, 11; vgl. mit 8, 10 (vgl. Godet, Komm.², S. 90). 2 Kor. 3, 9 und 17.

5) Vgl. auch Röm. 8, 1 mit 1 Kor. 15, 14. 17. 22. 56 und Phil. 3, 9. 10. Vgl. Kähler a. a. O., S. 255.

6) Es heißt die logischen Auslegungsgrundsätze zu weit treiben, der rhetorischen Beweglichkeit eines Paulus verbieten, daß er in Röm. 4, 25 *διά* einmal kausal, das andere Mal final gebraucht haben könne, vgl. Lietzmanns Übersetzung Handbuch III, 24 und Jülichers Erklärung a. a. O., S. 26. In der Rechtfertigung ist nach dem Zusammenhang der Gott des Glaubens-

im Tode Jesu zum Ausdruck gelangt [1]), ja der Tod die göttliche Gerechtigkeitserklärung enthält, unter der Voraussetzung nämlich, daß dieser Tote nun lebendig machender Geist ist, in dem man gerechtfertigt werden kann [2]).

Sobald das aber anerkannt ist, sobald man sich endgültig der Meinung entschlagen hat, daß „Jesu Auferstehung ein mehr nebensächlicher, nur bekräftigender Anhang seines Todes" sei [3]), sobald man verstanden hat, daß der ganze doppelseitige Lebensausgang Jesu, der ganze Inhalt seines entscheidenden Widerfahrnisses, wie er nun in seiner lebendigen Person vorhanden ist [1]), zum Vollzug der Gerechtigkeitsdeklaration Gottes gehört, wird man auch einsehen, daß es gegenüber der vollen Anschauung des Paulus unsäglich mager und dürftig anmuten muß, wenn man den Rechtsspruch Gottes allein in der satisfaktorischen Sühne des Kreuzes vollstreckt sieht. Ich gehe nicht so weit wie Wrede [4]), der geneigt ist, bei der Bestimmung des Sinnes, den Paulus dem Kreuzestode beimißt, das Satisfaktorische so gut wie ganz auszuschalten. Um so energischer muß ich es betonen, daß zweierlei bei der eben gekennzeichneten üblichen Auffassung unerklärt bleibt: 1) die zweifellose Zugehörigkeit des Auferstehungslebens Jesu zu der göttlichen Tatensprache der Rechtfertigung, 2) die ebenso zweifellose Tatsache, daß Paulus die Erklärung der Gerechtigkeit in und mit der Schaffung von Gerechtsein gegeben gedacht hat.

Man hätte mehr als es, wie mir scheint, gemeinhin geschieht, die tief grabenden Andeutungen Theodor Härings in der schon erwähnten ausgezeichneten Abhandlung [5]) verwerten sollen, um

---

grundsatzes wirksam. Der Glaube richtet sich aber auf ihn als die Kausalität des Wunders der Macht und Güte (17. 18. 19. 20). Als solche tritt er hervor in der Auferstehung. Sie ist darum hier im besonderen die Deklaration der Gerechtigkeit.

1) 1 Kor. 15, 17, vgl. 45. Röm. 3, 24.

2) K. Müller a. a. O., S. 20.

3) Vgl. das in Christus, d. h. doch in dem lebendigen Christus Gerechtfertigtwerden.

4) A. a. O., S. 77.

5) A. a. O., S. 59 f.

hier klar zu sehen. „Paulus braucht", so führt er aus, „wo er von der Rechtfertigung als gegenwärtiger redet, ausdrücklich das Wort, das in der apokalyptischen Sprache überhaupt wie für Paulus die Enthüllung der verborgenen himmlischen Welt und eben damit den Anbruch des künftigen Äon bezeichnet, *ἀποκαλύπτεται* 1, 17 und, mit anderer Beziehung, *πεφανέρωται* 3, 21. Was die anderen erwarten, *ἀποκάλυψις δικαιοσύνης*, für die Gemeinde ist es da. Und wodurch, sagt er 3, 21 ff. mit wünschenswerter Deutlichkeit: durch die Erlösung in Christus, indem Gott ihn als *ἱλαστήριον προέθετο*, womit nach der Gesamtanschauung des Paulus (vgl. hier 4, 25) die Auferstehung, diese große Tatapokalypse Gottes der *ἐπουράνια*, der *ζωή*, des *πνεῦμα*, der *δόξα* unzertrennlich verbunden ist[1]) ..." Der Anbruch des neuen Äons die Deklaration der *δικαιοσύνη* — ob dies Verständnis nicht erst die anscheinenden Widersprüche des Rechtfertigungsgedankens löst? d. h., ob nicht erst dann die Hüllen von ihm fallen, wenn man der „Objektivität des paulinischen Erlösungsgedankens" [2]) mehr Geltung läßt, als von Dobschütz das anscheinend will, der von dem Bilde des Gekreuzigten als von einem Symbol der aller Menschen- und Engelweisheit spottenden Gnadenmacht Gottes [3]) und von der „kühnen Projektion" spricht, in der Paulus den erlebten Umschwung zu einer weltgeschichtlichen Wendung von allgemeingültiger objektiver Realität machte [4])?

Die Antwort auf diese Fragen hat unsere Untersuchung in gewissem Sinne schon geliefert. Hier ist der Ort, an die beiden letzten Thesen noch einmal anzuknüpfen, in denen ich die Förderung kurz zusammenfaßte, die das Verständnis des paulinischen Rechtfertigungsgedankens durch Wrede m. E. erfahren hat. Zuerst: als Hintergrund der paulinischen Rechtfertigungs-

1) Von mir gesperrt.

2) Joh. Weiß in seiner Schrift über Die christl. Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus, S. 14. Vgl. derselbe, Urchristentum, S. 397 ff.

3) A. a. O., S. 46.

4) A. a. O., S. 47.

lehre ist die „kosmische" Erlösungslehre des Apostels in Betracht zu ziehen. Und zweitens: die Rechtfertigung ist „ganz ebenso gedacht wie jenes Sterben mit Christus, das von allen gilt, die zu Christus gehören" [1]).

Was es mit der „kosmischen" Erlösungslehre auf sich hat, braucht hier nur angedeutet zu werden. Christus hat uns ἐκ τοῦ κόσμου τούτου τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ [2]) oder ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους erlöst, das ist ihr zusammenfassender Ausdruck [3]). Wie er das vollbracht hat, darüber läßt Kol. 2, 12 ff.; 1, 22 Röm. 7, 4 [4]). Röm. 8, 3 ff.; 6, 7. 8. 1 Kor. 2, 8 vgl. mit Gal. 4, 3 f. und Eph. 2, 1—6, für den, der zunächst wissenschaftlich „Abstand sehen" will, ehe er freudig die religiöse Einheit mit Paulus betont, kaum einen Zweifel. Im Tode und seiner „Kehrseite", der Auferstehung, hat Christus eine Welt von Verhängnismächten außer Kraft gesetzt. Das Fleisch, die Gesetzesmacht, die drückende Gewalt der Dämonen, Sündengewalt, Todes- und Hadesherrschaft, diese ganze in sich verkettete Realität des Übels ist nun vernichtet durch ihn in Kreuz und Auferstehung, in ihm, als dem κύριος, sofern in seinem Geistes- und Lebensbereich die Entmächtigung dieser kosmischen Potenzen selbstverständlich ist. Christus der Überirdische ist in die Schicksalssphäre der Sklaverei, unter der wir schmachten, eingetreten; im Sterben von ihr völlig umschlossen und durch ihre Macht dem Verderben geweiht, triumphiert er doch, kraft eingeborener Notwendigkeit befreit und als der vollendete Gottesknecht vom Vater über alle Macht des Weltalls erhöht, um nun in seiner Person das Resultat seines Werkes und seines Widerfahrnisses geltend zu machen: Gehorsam und Gerechtigkeit, Sühne und Entmächtigung des Verhängnisses, himmlisches Leben und Auferstehungsglorie.

Sofern dies alles, in eins geschaut, die Tatapokalypse durch nichts bedingter zuvorkommender Gnadenkausalität Gottes an der

1) A. a. O., S. 77. 2) Vgl. Gal. 1, 4.

3) Vgl. Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, S. 226.

4) Man entschließe sich, das ἐν τῷ σώματι und διὰ τοῦ σώματος nicht zu verwischen.

Wende der Äone ist, ist es Enthüllung der δικαιοσύνη in Christus, die natürlich nur glaubensmäßig wirken kann, d. h. unter Ausschluß jeder bedingenden menschlichen Kausalität, sofern der Mensch nichts als ein Hinweis auf das völlig „zufällige" Gnaden- und Machtwunder göttlicher Aktion ist. So ist die Rechtfertigung das im doppelten Sinne schöpferische Gnadenurteil göttlicher Majestät. So ist sie natürlich dem Schuldigen, der von ihr ergriffen wird, Garantie, daß Gott ganz und gar seine Sünde nicht mehr zurechnen will, und zwar derselbe Gott, der es mit dem Gehorsam und der Sünde „in Christus" so ernst nimmt. So ist sie dem Sündenknechte, dem sie zuteil wird, Garantie, daß seine Sünde nicht mehr über ihn Macht haben kann, weil ja ihr ganzes Triebleben „in Christus" vernichtet ist. So ist sie dem zum Tode Bestimmten eine Bürgschaft, daß sein Tod getötet, dem vom Gesetz in die Irre Gehetzten und in Ohnmacht Gehaltenen, daß dem bedrängenden Gesetz keine Zwangsmacht von Gottes wegen mehr innewohnt.

Es leuchtet ein, daß diese Rechtfertigung ebensosehr eine Deklaration ist, wie sie die Schaffung tatsächlicher Gerechtigkeitsqualität bedeutet. Gott hat die Gerechtfertigten ja damit, daß er sie in und durch die Tatapokalypse der ἐπουράνια rechtfertigte, in den neuen Äon als das Reich seines lieben Sohnes versetzt. In dieser Sphäre sind sie zweifellos von Sünde, Fleisch, Gesetz, Tod und Teufel los, fähig, Gotte zu leben; nämlich von Gottes und von Christi wegen. Anderseits ist klar, daß die Gerechtfertigten eben von Gottes und Christi wegen, als in die Christussphäre aufgenommen, eine καινὴ κτίσις sind, während ein nachweisbarer psychischer Tatbestand der Gerechtigkeit gar nicht vorhanden zu sein braucht und sie insofern nur als gerecht gelten. Das entspricht aber genau dem Befunde in den Briefen des Paulus. Denn aus ihnen kann man ein Zweifaches entnehmen. 1) Die Gerechtfertigten sind Menschen, die nur nach Gottes Gnadenurteil als Gerechte gelten gelassen werden, ohne daß sie tatsächlich gerecht sind (im Gegensatz zu den Juden, die als Gerechte gelten wollen, weil sie Gerechte seien). 2) Die Gerechtfertigten sind von Gottes wegen als in dem Christusbereich Be-

findliche wirklich gerecht, so sehr sie es auch erst noch werden müssen.

Mit anderen Worten: in der Rechtfertigungslehre wiederholt sich einfach die Spannung, die in der kosmischen Erlösungslehre ihrer Natur nach gegeben ist. Gilt es doch von dieser Erlösungslehre: „Die Worte von der Erlösung nehmen vorweg, was erst die Zukunft bringt. Aber für den Apostel hat die Erlösung doch schon ihre volle Wahrheit, weil Christus gestorben und auferstanden ist [1])."

Eine Klammer aber, die kosmische Erlösungs- und Rechtfertigungslehre zusammenhält, bildet die angeblich „mystische" Darlegung von jenem Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus, die uns am deutlichsten Röm. 6 entwickelt wird. Weil getaufte Christen als in dem überweltlichen Bereich des Gekreuzigt-Auferstandenen Befindliche den Tod aller Mächte der Finsternis, denen sie doch verfallen waren, hinter sich haben und das todüberwindende Leben des neuen Äons ihre Gegenwart und Zukunft heißen dürfen, eben darum können sie von sich sagen: *εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα.* Das ist sehr eigentlich gemeint, und es ist in der Tat exegetischer Unverstand, hier nur ein Gleichnis wahrzunehmen. Anderseits, weil all das Sterben der Hölle, die uns bändigt, seine Tatsächlichkeit in nichts anderem als in der gnadenvollen Schöpferkausalität der sieghaften Christussphäre besitzt, ist es so wenig einfach empirisch im Leben des Erlösten zu konstatieren, daß Ermahnungen, der Herrschaft der Sünde zu begegnen, sich anschließen können. Von einem solchen „in Christus" real und doch überpsychisch hinsichtlich der Sünde Gestorbenen kann es nun aber gesagt werden: *δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.* Er ist in einem Rechtsspruch, der reale Entmächtigung des alten Äons durch den neuen einschließt, oder durch eine reale Entmächtigung, die doch wieder (als „in Christus" real) ein „überpsychischer" Spruch des allmächtigen Gnadenwillens bleibt, von der Sünde getrennt worden. Kurz: die Rechtfertigung

---

1) Wrede a. a. O., S. 62f.

ist „ganz ebenso gedacht wie jenes Sterben mit Christus, das von allen gilt, die zu Christus gehören".

Hat man den Rechtfertigungsgedanken aber so verstehen und beleuchten gelernt, dann wird man skeptisch gegen die beliebte Auseinanderreißung der paulinischen Gedanken in eine dogmatisch-juridische und eine ethische Theorie [1]), in mystische und forensische Ausführungen [2]). Es ist hier nicht der Ort, auf die Frage der sogenannten „Christusmystik" näher einzugehen. Nur so viel: Wernle hat m. E. ebensoviel Recht, das „unglückliche, ganz verworrene Wort" [3]) zu tadeln, wie Joh. Weiß festzustellen, daß „neuere Forscher die Bedeutung der mit dem Namen Christusmystik gekennzeichneten Sache übertrieben haben" [4]). Ich bin geneigt, in solchem Urteil noch ein gut Stück über Joh. Weiß hinauszugehen. Handelt es sich bei den sogenannten „mystischen" Aussagen des Paulus nur um Sätze, in denen „über das Ich- und Du-Verhältnis hinaus eine noch viel innigere Gemeinschaft zwischen dem Herrn und seinen Gläubigen in gesteigertem Ausdruck geschildert wird" [5]), so entbehrt diese Frömmigkeit sicherlich der charakteristischen Merkmale neuplatonischer Mystik [6]), ja es ist nicht einmal ersichtlich, inwiefern ein Begehren nach derartig inniger Gemeinschaft mit der Gottheit über die Grenzen des recht verstandenen Personalismus in der Religion hinausginge. Steht die Gemeinschaft einer menschlichen Seele mit Gott zur Verhandlung, so werden „die festen Umrisse der Persönlichkeit" [7]) auf Gottes Seite immer erweicht werden müssen, weil wir von des allumfassenden, allwirkenden Gottes Person nie im Sinne der begrenzten menschlichen Persönlichkeit denken dürfen. Irgendwie hat auch „alttestamentliche und altchristliche Religion" ein „Gott in mir und ich in Gott" gedacht und empfunden, und zwar sowohl hinsichtlich unseres sogenannten natur-

1) Holtzmann a. a. O., S. 153.
2) Ebd. S. 149.
3) Z. f. Th. u. K. 1913, S. 70 ff.
4) Das Urchristentum, S. 362. 5) Ebd. S. 355.
6) Vgl. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[4], S. 179.
7) Joh. Weiß a. a. O., S. 357.

haften wie hinsichtlich unseres sogenannten geistigen Wesens. Die Grenze des Personalismus wird erst da überschritten, wo die erstrebte Einigung das „Erlöschen“ [1]) der eigenen Persönlichkeit in der nicht mehr persönlich vermittelten Verschmelzung mit der Gottheit zum Ziele hat. Aber wo in aller Welt ist davon bei Paulus die Rede? Bei demselben Paulus, der, wie auch Joh. Weiß treffend hervorhebt [2]), das Leben Christi in uns durch das Leben im Glauben an ihn erklärt! Bei demselben Paulus, der, indem er sich völlig von seinem Herrn erobern läßt, den selbstbewußten Stolz der freien Gotteskinder, die sich als Miterben Christi fühlen, erst recht entfaltet? Freilich ein Umfaßt- und Durchdrungenwerden des Glaubenden durch Christus in ganz ähnlichem Sinne, wie wir es auch auf dem Boden der personalistischen Religionsform dem Menschen von Gott angetan denken, hat Paulus gelehrt, weil der religiös-modalistische Zug seiner Christologie ihm das gestattete. Will man es „Mystik“ heißen, daß er so die Vereinigung mit seinem *κύριος* der innigsten Gemeinschaft mit Gott analog empfand, so wird man solchen absonderlichen Sprachgebrauch zwar nicht hindern können, man wird aber darauf dringen müssen, daß diese Mystik nicht für eine Strömung neben der juridischen Rechtfertigungslehre gehalten werde. Es bleibt ja dabei: im Lebens- und Wesensbereich Christi [3]) wird man gerechtfertigt, umfangen von seiner Sphäre, mag noch so sehr herausgekehrt werden, daß der „in Christus“ gegebene Freispruch nicht eine Veränderung des menschlich-psychischen Tatbestandes bedeute. Und es bleibt dabei, die Rede vom Sterben und Auferstehen mit Christus ist nicht mystischer [4]) — und nicht ethischer! — als die forensische Rechtfertigungslehre, die den Christen in und mit der „Tatapokalypse“ Gottes in eine neue, gerechte (Christus-) Welt versetzt sein läßt. Wenn

---

1) Joh. Weiß a. a. O., S. 357.

2) Ebd. S. 361.

3) Feine, Paulus als Theologe, S. 63.

4) Ich sehe hier natürlich von der „Mysterienluft“ der sakramentalen Gedankengänge des Paulus in Röm. 6 ab.

daher Holtzmann [1]) erklärt: zu erweisen ist auf keinen Fall die ursprüngliche Zusammengehörigkeit „der beiden Formen der Gerechtigkeitslehre", „als ob die eine in bezug auf die andere gedacht wäre" [1]), so ist, wenigstens was die „Mystik" von Röm. 6. und ihr Verhältnis zu dem „forensischen" Gedanken anderwärts betrifft, festzustellen, daß es sich gerade umgekehrt verhalte. Und daß diese Einheit trotz der Mannigfaltigkeit der Nuancen, in denen wir ihrer ansichtig werden, gerade bei der hier entwickelten Fassung der Gerechtigkeitslehre deutlich heraustritt, erweckt gewiß ein günstiges Vorurteil für die gegebene Lösung der Schwierigkeit.

Nicht minder die Einsicht, daß andere Probleme sich nun sehr einfach erledigen. Hat der Freispruch der Rechtfertigung seinen Bestand in dem lebendigen Christus, so ist er natürlich ebensogut Vergangenheit wie Gegenwart und Zukunft. „In Christi Tod und in seiner Auferstehung ist begonnen, was seine Wiederkunft vollendet. Beides, Anbruch und Vollendung sind zeitlich nah zusammengerückt, wie sie dem Wesen nach zusammengehören [2])." Wiederum — ist der Vollzug des Spruches der in dem Pneuma-Christus fortwirkende doppelseitige Lebensausgang Jesu als Tatapokalypse göttlicher δικαιοσύνη, dann fällt natürlich die Rechtfertigung des einzelnen mit dem Zeitpunkt zusammen, in dem er unter die Gewalt des Gekreuzigt-Lebendigen tritt. Und so gewiß das wirkliche Ergriffensein von Christus in Anbetracht der Gottestreue, die es wirkt, etwas Unverlierbares ist, so gewiß haben wir uns die Rechtfertigung einmalig und doch wiederum nicht einmalig zu denken. Die Rechtfertigung ist eben der Himmel der Christusgegenwart, der sich über uns ausspannt, seit wir Christen wurden.

Nur noch eine Frage, freilich eine, deren Verneinung die dargebotene Lösung der Schwierigkeiten als Holzweg erweisen würde. Vermag man diese Rechtfertigungslehre als Aussage lebendiger christlicher Religion zu begreifen?

Es ist ja verständlich, wenn man in der vorhin erläuterten

---

1) A. a. O., S. 150. 149. 2) Häring a. a. O. S. 60.

Objektivität dieser Rechtfertigungslehre mehr gnostische Mythologie als Christenbekenntnis spüren will. Aber dies Urteil, an dessen Aufkommen sicherlich Wrede einen großen Teil der Schuld trägt, hält sich an Äußerlichkeiten [1]).

Wem Christus mehr ist als ein „von Gott geoffenbartes Symbol", wem er im eigentlichen Sinne Glauben begründende Offenbarung ist [2]) und eben darum auch die fortdauernde Gegenwart einer realen Gotteswelt, die den absoluten Widerspruch und die absolute Überlegenheit gegenüber den diese Welt beherrschenden Todesmächten bedeutet, der wird, meine ich, wie von selbst den Herzschlag lebendiger Religion spüren, der in den angeblich gnostischen Erlösungs- und Rechtfertigungsvorstellungen des Paulus hörbar werden will. Dem ist in der Tat Tod und Auferstehung Christi nicht nur, sondern dieser ganze geschichtlich-übergeschichtliche Christus die Tatapokalypse der *ἐπουράνια*, ja Entrechtung und Entmächtigung aller jener für unser Verständnis von dieser Welt nicht ablösbaren Mächte, die die Not unseres Denkens und unseres Handelns hier ausmachen. Dem ist in der Tat in dem gegenwärtigen Faktum dieses geschichtlich-übergeschichtlichen Christus der unbegreifliche, aber doch zweifellos vorhandene Sieg über den *αἰὼν οὗτος* objektiv geschenkt, in dessen Bereich wir allein subjektive Freiheit, religiös und sittlich, besitzen. Und ich glaube, wenn man uns aufforderte, jene objektive Weltnot, die wir, von Christus ergriffen, in seinem Bereich gelöst wissen, zu beschreiben, wir würden dieselben „Potenzen" nennen müssen, die Paulus nennt, nicht zuletzt jene *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, in denen auch der Apostel schon die uns wahrlich bekannte Not des „Naturgesetzes" mit der Gefangenschaft unter der Gesetzlichkeit auf ethischem Gebiete zusammenschaut. Stellen wir uns diese Potenzen „unwirklicher" vor als Paulus, weil wir sie nicht „in der Luft" denken und hat Paulus in ihnen mythologische Theo-

1) Man beachte den Nachweis Freitags, Z. f. Th. u. K. 1911, Heft 3, daß auch Luther die „phantastisch-mythologische" Erlösungslehre des Paulus als lebensvolles religiöses Bekenntnis vortrage, a. a. O. S. 232 ff.

2) Vgl. hierzu Martin Peisker, Die Geschichtlichkeit Jesu Christi und der christliche Glaube, S. 10 f.

logumena zum besten gegeben, statt unleugbare „objektive“ Mächte zu nennen, weil er es tat?

Aber ist nicht diese ἐν Χριστῷ vorhandene Rechtfertigung, die ein überpsychischer Tatsachenspruch bleibt und die doch zugleich den Glaubenden in ihren wirksamen Gerechtigkeitsbereich versetzt, ein kaltes Theologengemächte, hinter dem man den spekulativen Verarbeiter von allerlei jüdischen und nichtjüdischen dogmatischen Traditionen noch meint am Werke zu sehn? Wer das glaubt, der hat noch nicht beobachtet, wie er gerade an der Überwelt Jesus Christus die treibende Kraft seines innersten Lebens besitzt, das πνεῦμα Χριστοῦ. Der mag sich sagen lassen, daß auch im Sinne Luthers Glaube „nicht eine qualitas et formalis justitia in corde, eine Funktion, deren Objekt Christus wäre, sondern die Anwesenheit Christi selbst“ sei, „wie sie unabhängig von allen unseren psychischen Funktionen feststeht, also das transsubjektive Gegebensein des vollendeten Versöhnungswerks Christi. Und gerade weil die Sündenvergebung in dieser vollendeten Tatsache eine dem Ich und allen seinen Leistungen völlig transzendente Wirklichkeit ist (favor dei), bedeutet sie eine völlige innere Erneuerung des Ich (regeneratio), eine Stellung desselben auf eine sturmfreie Basis, also eine unendliche sittliche Kraft“ [1]).

---

1) Karl Heim, Leitfaden der Dogmatik. Zweiter Teil 1912, S. 79 f.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Das Wort vom Becherreinigen.

Von

Pastor **Konrad Köhler** in Briese (Schlesien)[1].

Ob die große Pharisäerrede in Q so gelautet hat, wie sie uns Matth. 23, oder so, wie sie uns Luk. 11, 37—52 überliefert ist, soll hier nicht in extenso untersucht werden. Es soll vielmehr die Aufmerksamkeit nur auf ein Einzelwort dieser Rede gerichtet werden, das sowohl von Matthäus als auch von Lukas dargeboten wird, und zwar in einer Form, die auf ein im Kern gemeinsames Urwort schließen läßt. Es handelt sich um das Wort vom Becherreinigen, Matth. 23, 25. 26 = Luk. 11, 3 9—41.

Bei Matthäus erscheint das Wort als Weheruf, und zwar an fünfter Stelle. Bei Lukas bildet es die Eröffnung des Weheterzetts wider die Pharisäer, ohne selbst ein Weheruf zu sein. Und das letztere wird seine quellenmäßige Richtigkeit haben. Selbst Harnack, der in streitigen Fällen die unbedingte Neigung hat, der matthäischen Wiedergabe von Q den Vorzug vor der lukanischen zu geben, muß diesmal (Sprüche und Reden Jesu

---

1) Im vorigen Jahrgang S. 429 ff. wurde wesentlich das gleiche Thema von J. Horst behandelt. Herr Pastor Köhler konnte diese Abhandlung nicht mehr benützen und geht überhaupt andere Wege. D. Red.

S. 71) urteilen: „Hier hat umgekehrt Matthäus das Wehe und Lukas die bloße Charakteristik; das nur hier sich findende *νῦν* scheint ursprünglich zu sein.“ Auf das *νῦν* sollte nun freilich kein Wert gelegt werden. Beide alten Syrer und der alte Lateiner i lesen es überhaupt nicht, und Blaß hat es mit Recht fortgelassen. Wer weiß, welcher gedankenlose Abschreiber es in den Lukastext hineingebracht hat. Aber Vertrauen verdient Lukas entschieden darin, daß er an der Spitze des Wortes vom Becherreinigen jedesfalls kein *οὐαί* bezeugt.

Wollen wir Näheres über dieses Wort erfahren, so müssen wir uns zunächst einmal seine Nachbarn ansehen. Bei Matthäus steht es zwischen dem Wort vom Verzehnten der Küchenkräuter und dem Wort von den getünchten Gräbern. Die gleiche Nachbarschaft schaut, in der Hauptsache wenigstens, auch bei Lukas heraus. Bei ihm ist das Wort, wie gesagt, eine einfache Charakteristik der Pharisäer und dient zur Einführung des Weheterzetts wider die Pharisäer. Dieses Terzett aber enthält an erster und dritter Stelle auch jene beiden matthäischen Nachbarn. An zweiter Stelle aber findet sich das Wort, welches das Wertlegen der Pharisäer auf in die Augen fallende Äußerlichkeiten verurteilt. Und wenn nicht alles täuscht, so hat jenes Einzelwort vom Reinigen des Bechers in Q ursprünglich zu diesem Weheruf wider die pharisäischen Äußerlichkeiten gehört, als eine Art Anhang, als eine Illustration, die aber doch auch etwas Neues und Wesentliches hervorhebt, nämlich die Kehrseite zu jenem äußerlichen schönen Schein, die innerliche Häßlichkeit. Es bedarf zur Stützung dieser Annahme einer plausiblen Erklärung, wieso die beiden evangelischen Referenten sich veranlaßt sahen, dem fraglichen Worte ihrer Quelle einen anderen Platz und, soweit wenigstens Lukas in Betracht kommt, auch ein anderes Aussehen zu geben.

Wir lesen Luk. 11, 43: *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς.* Wir werden das als Q anzusprechen haben. Denn Lukas hat das gleiche Wort auch 20, 46 in seiner marcinischen Form (vgl. Mark. 12, 38f.) gebracht

Matthäus hat seine große Pharisäerrede aus Q in Kapitel 23 genau an der Stelle eingefügt, an der sich in Markus die kurze Warnung vor den Schriftgelehrten findet. Es hat darum nichts Auffälliges, wenn er sich gelegentlich auch in der Form von Markus beeinflussen läßt: man beachte in dem Tadelsvotum wider das eitle Scheinwesen der Pharisäer Matth. 23, 5—12 die Hinzufügung der marcinischen *πρωτοκλισία ἐν τοῖς δείπνοις* in V. 6. Und zwar hat Matthäus diesen Spruchteil entgegen der Markusvorlage vorangestellt, weil er zuletzt noch aus Eigenem einen Spruchteil hinzugesetzt hat: *καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββεί.* Das gehört aber logisch eben zu den *ἀσπασμοῖς ἐν ταῖς ἀγοραῖς.* Ob das *πλατύνουσιν τὰ φυλακτήρια αὐτῶν καὶ μεγαλύνουσιν τὰ κράσπεδα* in V. 5 eine auf genauer Kenntnis jüdischen Brauches beruhende Auseinanderlegung des marcinischen *ἐν στολαῖς περιπατεῖν* ist, oder ob diese beiden Glieder in Q sich fanden und von Lukas nur darum weggelassen wurden, weil dieser bei seinen griechischen Lesern für derlei jüdische Spezifika keine rechte Vorstellung voraussetzen konnte, mag dahingestellt sein. Doch ist das letztere gewiß nicht ausgeschlossen. Dann wäre der betreffende Weheruf in der Quelle ergangen in einem doppelten Parallelismus der Glieder: *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίος [καὶ νομικοῖς?]* [1]*, ὅτι πλατύνετε τὰ φυλακτήρια ὑμῶν καὶ μεγαλύνετε τὰ κράσπεδα, ὅτι ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς.*

Die Einführung in V. 5 *πάντα τὰ ἔργα αὐτῶν ποιοῦσιν πρὸς τὸ θεαθῆναι τοῖς ἀνθρώποις* hat natürlich Matthäus selbst sich gemacht. Er hat den ganzen Prolog seiner Pharisäerrede auf den Begriff *ἔργα* (V. 3) gestellt. Nachdem er zunächst die *ἔργα* der Pharisäer und Schriftgelehrten ganz allgemein charakterisiert hat (V. 1—4), geht er zum Besonderen über, daß sie es bei allen ihren Werken nur aufs Gesehenwerden anlegen.

1) Ob die Weherufe in Q durchweg an Pharisäer und Schriftgelehrte gemeinsam gerichtet waren, wie Matthäus, oder zum Teil an Pharisäer, zum Teil an Schriftgelehrte, wie Lukas es darstellt, wird sich kaum entscheiden lassen.

Er greift dabei auf die Ausführungen der Bergpredigt (6, 1 bis 18) zurück.

Gewiß hat Matthäus um der Markusvorlage willen auch den Weheruf von Q in eine einfache Charakteristik verwandelt. Und er hat weiterhin das in Q diesem Weheruf als Illustration und Anhang beigegebene Wort vom Reinigen des Bechers losgetrennt, weil er an das Tadelsvotum des äußerlichen Scheinwesens der Pharisäer jenen Ausfall gegen die theologische Titelsucht (V. 8 ff.) anschließen wollte, der wohl in der jerusalemischen Gemeinde als ein Herrenwort mag umgegangen sein. Zu diesem Zweck hat er auch eigens den Haken angebracht, an dem er dann sein Sonderstück anhängen konnte: *καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββεί*. Es ist klar, daß unter so veränderten Umständen für jenes in der Quelle angehängte Wort vom Becherreinigen kein Ort mehr vorhanden wär. So hat es also Matthäus am alten Ort belassen und dort zu einem selbständigen Weheruf gemacht.

Matthäus hat auch den in Q unmittelbar folgenden Weheruf wider die Pharisäer, die den getünchten Gräbern gleichen, dem neugebildeten Weheruf angepaßt, und zwar durch energische Herausarbeitung des Gegensatzes von *ἔξωθεν* und *ἔσωθεν*. Der Text von Matth. 23, 27 steht allerdings nicht unbedingt fest. Die Griechen lesen: *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας*. Allein der alte Syrer weiß von einem „schönen Aussehen" nichts; er hat nur: *τάφοις κεκονιαμένοις ἔξωθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσι κτλ.* Daß der Relativsatz mit *οἵτινες* das Resultat nachträglicher Einordnung einer ursprünglichen Randglosse ist, geht mit voller Deutlichkeit auch aus der von Irenäus und Clemens Alexandrinus bezeugten Lesart von D hervor: *τάφοις κεκονιαμένοις ἔξωθεν ὁ τάφος φαίνεται· ὡραῖος ἔσωθεν δὲ γέμει κτλ.* Soweit hat also Merx (Das Evangelium Matthäus S. 326 ff.) entschieden recht. Wenn er nun aber weiter urteilt, daß die Glosse irrtümlich die übliche jüdische Gräbertünchung für eine Gräberschmückung ansieht und

daß V. 28 auf dieser falschen Annahme der Glosse beruht und darum als Nachtrag anzusehen ist, so werden wir sagen müssen: die Glosse mag überflüssig sein, sie dient aber doch zur richtigen Verdeutlichung des Sinnes, den Matthäus in den Weheruf V. 27 hineingelegt und in V. 28 ausdrücklich wiedergegeben hat.

Bei Lukas sieht das betreffende Logion 11, 44 allerdings wesentlich anders aus: *οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι ἐστὲ ὡς τὰ μνημεῖα τὰ ἄδηλα, καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ περιπατοῦντες ἐπάνω οὐκ οἴδασιν.* Man darf nun aber nicht mit Wernle (Die synoptische Frage S. 71) urteilen, daß Lukas das Bild von den Gräbern falsch verstanden hat. Man darf auch nicht mit Schanz (Kommentar über das Evangelium des heiligen Matthäus) sagen, der Evangelist Lukas gehe der seinen Lesern unbekannten jüdischen Sitte aus dem Wege. Mit Recht bemerkt H. Holtzmann dagegen im Handkommentar, daß auch die lukanische Darstellung nur unter jüdischem Gesichtspunkt verständlich wird. Sie setzt eine genaue Kenntnis der Gesetzesbestimmung 4 Mos. 19, 16 voraus. Und gerade diese Beobachtung spricht bei dem Griechen Lukas ganz entschieden für das Quellenmäßige seiner Darstellung, wie auch Harnack (Sprüche und Reden Jesu S. 71) zugeben muß. Ebenso urteilen Wellhausen (Das Evangelium Lucä S. 61) und Joh. Weiß (Schriften des N. T. I S. 374), und auch Merx (Das Evangelium Matthäus S. 328 f.) und B. Weiß (Die Evangelien des Markus und Lukas [9] S. 478) müssen das unmöglich Erfundene und im Sinn nicht zu Verfehlende des lukanischen Wortes eingestehen: Es ist den Pharisäern von außen nicht anzusehen, was für Unreinheit und Sünde sie in sich bergen (J. Weiß); latet anguis sub herba (Wellhausen).

Fraglich kann nur sein, ob Matth. 23, 27 eine originale Dublette zu Luk. 11, 44 ist, oder eine freie Umgestaltung des Evangelisten. Gegen letzteres darf nicht ins Feld geführt werden, daß Matthäus, der von gekennzeichneten Gräbern redet, etwas total Anderes vor Augen hat als Lukas, bei dem es sich um das gerade Gegenteil, nämlich um unkenntliche Gräber handelt. Gewiß ist der Zweck des alljährlichen Weißens der Gräber deren Kenntlichmachung, damit man sich nicht unwissentlich an ihnen

verunreinigt. Diesen Zweck kennt Matthäus natürlich als palästinensischer Judenchrist. Aber er reflektiert bei seinem Bilde V. 27 doch auf etwas anderes, eben auf die äußerliche Weiße und den inwendigen Schmutz. Darüber kann ja doch nach dem ganzen Wortlaut, selbst bei Ausscheidung der oben gekennzeichneten Glosse und der Erläuterung in V. 28, keine Frage sein. Wir müssen also sagen: Matthäus hat das Quellenwort Luk. 11, 44 auf Grund seiner eigensten Kenntnis der jüdischen Bräuche umgestaltet, lediglich, um einen scharfen Gegensatz von ἔξωθεν und ἔσωθεν herauszuarbeiten. Er hat das aber getan mit Rücksicht auf das vorangegangene Logion vom Reinigen des Bechers, welches auf jenen Gegensatz von außen und innen gestellt ist.

Nun aber zu Lukas! Beide Evangelisten, sowohl Matthäus wie Lukas, haben den Weheruf wider das äußerliche Scheinwesen der Pharisäer zerrissen. Matthäus hat das Hauptstück an einen anderen Ort verpflanzt und das angehängte Bildwort an seiner Stelle belassen; Lukas hat es gerade umgekehrt gemacht. Der letztere hat nach seiner Gewohnheit auch der ganzen Anklagerede 11, 39—52 eine geschichtliche Einleitung gegeben (11, 37 f.), die freilich nicht sonderlich geschickt ist, insofern ein Gastmahl in eines Pharisäers Hause gewiß eine unpassende Gelegenheit ist, dem Gastgeber und seinen Standes- und Gesinnungsgenossen solche Worte entgegenzuschleudern, wie wir sie in der Folge lesen. Wichtig ist aber die Beobachtung, daß Lukas jene verunglückte Einleitung gebildet hat aus Elementen der Markusperikope vom Händewaschen (Mark. 7, 1—23 = Matth. 15, 1—20), die derselbe Lukas an ihrem eigentlichen Orte übergangen hat. Es wird sich empfehlen, einen kurzen Blick auf die lukanische Komposition der in Frage kommenden einzelnen Quellenstücke zu werfen. Es bietet sich da folgendes Bild:

Mark. (6, 7—9, 40)	Luk. I (9, 1—50)	Luk. II (10, 1—12, 34)
Aussendung der Apostel	Aussendung der Apostel	Aussendung der 70
Ende des Täufers	Ende des Täufers	
Bericht der Apostel	Bericht der Apostel	Bericht der 70
Speisung der 5000	Speisung der 5000	
Seewandeln		

Zulauf und gehäufte Heilungen		
Händewaschen		(Barmherziger Samariter)
Syrophönizierin		(Maria und Martha)
Der Taubstumme		(Gebetsrede)
Speisung der 4000		
Zeichenforderung		Zeichenforderungsrede
Warnung vor Pharisäern		Pharisäerrede, eingeleitet durch das Händewaschen. Warnung vor Pharisäern
Der Blinde von Bethsaida		
Petrusbekenntnis	Petrusbekenntnis	Bekenntnisrede und Rede von den Nahrungsforn.
1. Leidensweissagung	1. Leidensweissagung	
Verklärung	Verklärung	
Knabe mit dem sprachlosen Geist	Knabe mit dem sprachlosen Geist	
2. Leidensweissagung	2. Leidensweissagung	
Von den Kleinen	Von den Kleinen	
Fremder Wundertäter	Fremder Wundertäter	

Das Verfahren des Lukas ist einigermaßen klar. Er folgt zunächst (I) der Anordnung von Markus, macht aber dabei einen großen Sprung, indem er diejenigen Stücke, welche in Markus erst auf die Speisung der 4000 folgen, bereits auf die Speisung der 5000 folgen läßt. Aber auch dabei übergeht er noch die nächsten Nachbarn des zweiten Speisungsberichts: Zeichenforderung, Warnung vor Pharisäern, der Blinde von Bethsaida. Mit Kap. 9, 51 beginnt Lukas dann den ihm eigentümlichen Reisebericht, in dem er Stücke mannigfachster Art und Herkunft untergebracht hat. Dennoch ist unverkennbar, daß auch hier die Anordnung des Markus für Lukas maßgeblich gewesen ist, wenngleich den eigentlichen Stoff Q dargeboten hat. Vergleiche die Reihe II. Lukas setzt Kap. 10, 1 mit der Aussendungsrede von Q ein und parallelisiert damit die marcinische Aussendung, welche er 9, 1—6 gebracht hat. Auch diesmal läßt er einen Bericht der rückkehrenden Boten folgen: 10, 17—24. Dann schaltet er

das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, die Episode von Maria und Martha und die Gebetsrede ein: 10, 25—11, 13. Nun aber greift er wieder deutlich den Markusfaden auf, indem er die in I ausgelassene Zeichenforderung nachholt. Er bietet sie nach Q Kap. 11, 14—32. Daß es ihm in diesem Abschnitt hauptsächlich auf die Zeichenforderung ankommt, ergibt sich daraus, daß er auch der in Q mit der Zeichenforderungsrede verbundenen Beelzebulrede in V. 16 gleich das Thema überordnet: „Andere aber wollten ihn versuchen und forderten ein Zeichen vom Himmel.“ Das ist ungeschickt, ja widersinnig, verrät aber damit gerade aufs deutlichste die Absicht des Evangelisten. Da nun in Markus auf die Zeichenforderung eine Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer folgt, so schließt Lukas demgemäß an die Zeichenforderungsrede die große Weherede wider die Pharisäer und Gesetzeslehrer aus Q an. Auch hier betont er seine Absicht zum Überfluß noch ganz ausdrücklich, indem er die Anklagerede unmittelbar danach Kap. 12, 1 noch einmal durch das marcinische „Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer“ selbst rekapituliert. Ja, auch die Situation der Markusvorlage deutet er in dem genannten Verse an, indem er die 5000 und die 4000 Gespeisten zu der runden Summe von 10000 zusammenaddiert. Danach läßt er aus Q die Bekenntnisrede folgen. Sie parallelisiert das Petrusbekenntnis und die Leidensweissagungen, ebenso wie das die unmittelbar angeschlossene Rede aus Q über die Nahrungssorgen tut mit der in Markus den Ausgangspunkt bildenden Perikope von der wunderbaren Speisung der 4000 (Mark. 8, 14—21).

In diesem Zusammenhange hat nun Lukas auch eine andere Versäumnis noch einigermaßen gutgemacht, die Versäumnis der Markusperikope vom Händewaschen, für die ja der dritte Evangelist in ihrer Totalität ohnehin bei seinen Lesern kein rechtes Verständnis voraussetzen konnte: was sollten sich die z. B. unter Qorban vorstellen? So hat sich denn Lukas begnügt, diese Perikope nur anzudeuten, und zwar schien ihm, weil es sich hier um eine Pharisäerfrage handelte, der geeignete Ort im Zusammenhang der Pharisäerrede 11, 39—52 zu sein. So konstruiert

denn Lukas aus Markus den Anlaß zu dieser Rede: Ein Pharisäer ladet Jesus zum Mahl und sieht mit Befremden, daß sein Gast das rituelle Händewaschen (*βαπτίζεσθαι*) vor dem Essen unterläßt. Die Antwort Jesu hat nun aber Lukas nicht aus Markus, sondern aus Q entnommen. Er fand dort ein Wort, das von einem *καθαρίζειν* des Bechers handelt. Dieses Wort dünkte ihm passend, weil ja auch in der Markusperikope von *βαπτισμοὶ ποτηρίων* die Rede ist. So ist es gekommen, daß auch Lukas den zweiten Weheruf der Quelle zerrissen und das ihm angehängte Wort vom Reinigen des Bechers verselbständigt hat.

Wie aber hat denn dieses Wort in Q wohl gelautet? Es sei der übliche Text von Matth. 23, 25 f. und Luk. 11, 39—41 nach Nestles Novum Testamentum graece nebeneinandergestellt.

Matthäus:

25. *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας.* 26. *Φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν.*

Lukas:

39. *νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας.* 40. *ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν;* 41. *πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν.*

Nur Matthäus V. 25 und Lukas V. 39 weisen auf ein gemeinsames Urwort. Doch ist die textliche Überlieferung ziemlich unsicher.

Zunächst erscheint in syr^sin^ und syr^cu^ für *παροψίδος* das auch von Lukas dargebotene *πίνακος*. Das in 157 und Chrysostomus, namentlich aber in dem für den Matthäustext sehr wichtigen Zitat der Clementinischen Homilien trotz der vorangegangenen Mehrzahl „Becher und Schüssel“ beibehaltene singularische *γέμει* statt des erforderten *γέμουσι* läßt darauf schließen, daß ursprünglich nur vom Becher, nicht von einer Zweiheit, „Becher und Schüssel“, die Rede war. Dafür spricht auch V. 26, wo der in ℵBCL und der Masse enthaltene Zusatz *καὶ παρο-*

ψίδος in syr^{sin} D 1. 209. a c Clem. Al. Iren. fehlt und solcherweise eben als Zusatz entlarvt wird. In der oben erwähnten Stelle der Clem. Hom.[1]) findet sich zwar in V. 26 das *καὶ παροψίδος* und dementsprechend auch hernach der Pluralis *αὐτῶν*. Allein letzteres ist Korrektur; denn der Codex Ottobonianus liest *αὐτοῦ*. Damit fällt aber auch das *καὶ παροψίδος* hin. Auch B* D a c bezeugen *αὐτοῦ*. Da es nun zweifellos ist, daß V. 26 irgendwie nach dem Vorbild von V. 25 gebildet ist, so muß es als erwiesen gelten, daß der Urtext von Matthäus gelautet hat: *καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου ... ἔσωθεν δὲ γέμει*. Die Schüssel ist zum Becher hinzugefügt worden, entweder so absichtslos und unwillkürlich, wie zum *ἐσθίειν* vielfach ein *πίνειν* hinzugefügt worden ist, oder aber Lukas, der die Markusperikope vor Augen gehabt hat und in ihr die *βαπτισμοὶ τῶν ποτηρίων καὶ ξεστῶν*, hat die seinen Lesern oder auch vielleicht ihm selbst unverständlichen hölzernen *ξεστοί* kurz entschlossen als hölzerne Schüsseln — und das sind *πίνακες* —, also als das Eßgerät neben dem Trinkgerät ausgegeben. Der Zusatz *καὶ πίνακος* ist auch in den Matthäustext eingesetzt worden, der ihn ursprünglich nicht hatte. Die Umsetzung von *πίναξ* in *παροψίς* hängt aber wohl irgendwie mit der *ἀκρασία* zusammen; denn *παροψίς* ist eine Schüssel besonderer Art, eine Nebenschüssel mit einer ausgesuchten Speise (Benseler, Griechisch-deutsches Schulwörterbuch).

Erheblich gehen die Lesarten am Schlusse von V. 25 auseinander. Hier wird gemeinhin gelesen *ἁρπαγῆ* und *ἀκρασία*. Doch haben *ἁρπαγῆ* und *ἀκαθαρσία* — rectius, wie Blaß bemerkt — 66. 71. f^1 $g^{1.2}$ e vg Clem. Al. und syr^{sin} (letzterer: *πάσης ἀκαθαρσίας*). In C E F findet sich *ἁρπαγῆ* und *ἀδικία*; in *M* *ἁρπαγῆ* und *πλεονεξία*. Die Clementinischen Homilien aber bieten: *ἔσωθεν δὲ γέμει ῥύπου* und weiter nichts.

1) Clem. Hom. 11, 29 zitieren nach Preuschen (Antilegomena², S. 60): *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι καθαρίζετε τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος τὸ ἔξωθεν, ἔσωθεν δὲ γέμει ῥύπους (ῥύπου). Φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος τὸ ἔσωθεν, ἵνα γένηται καὶ τὰ ἔξω αὐτῶν καθαρά.*

Dazu hat Blaß angemerkt: recte fortasse; er hätte ruhig statt fortasse sagen können certe. Denn diese Lesart ist tatsächlich die einleuchtendste und unverdächtigste. Sie bleibt durchaus im Bild und setzt einfach und drastisch gegeneinander, um was es sich handelt: Sauberkeit und Schmutz! Und zwar, ohne daß auf irgendeine rituelle Unreinigkeit reflektiert würde. Jedesfalls hat Matthäus ursprünglich am Schluß von V. 25 nur einen, nicht zwei Begriffe gehabt. Das ist auch die Meinung von Blaß, welcher folgendermaßen ediert: *ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἀκαθαρσίας* [*ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀδικίας*]. Hier läßt auch Lukas noch das Quellenmäßige erkennen. Bei ihm wird überliefert *ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας*. Da ist aber Teil und Ganzes koordiniert, und das geht nicht. Es müßte wenigstens heißen *πάσης πονηρίας*. Die *ἁρπαγή* ist gewiß erst aus Matthäus eingedrungen, und Lukas hat ursprünglich nur *πονηρία* gehabt. Das aber ist das einfache ethische Äquivalent für das rein physische *ῥύπος* der Quelle. Dieses letztere konnte Lukas so nicht gebrauchen, weil er sich entsprechend der Markusperikope (vgl. 7, 14—23) gedrungen sah, auch dem Bildworte vom Becherreinigen eine moralische Abzweckung zu geben. Matthäus, der die Perikope vom Händewaschen Kap. 15, 1—20 in aller Ausführlichkeit gebracht hat, hatte solche Umgestaltung nicht nötig. Er wahrte das Bild und blieb bei *ῥύπος*.

Das derbe Wort ist freilich durch das feinere, vor allen Dingen aber auch die rituelle Unreinheit betonende *ἀκαθαρσία* aus V. 27 ersetzt werden. Aus V. 28 ist das gerade die *δίκαιοι* verurteilende *ἀδικία* geflossen; und *ἀδικία* ist durch *ἁρπαγή* spezifiziert worden. Hier waltete nun wohl das Bestreben ob, auch das Tadelsvotum Mark. 12, 40 = Luk. 20, 47 vom Fressen der Witwenhäuser in der großen Pharisäerrede des Matthäus zu seinem Recht kommen zu lassen. Es hat ja tatsächlich das Fehlen dieses Tadelsvotums in dieser Rede Befremden erregt, weshalb wir es denn in b c f² h r syr^cu als zweiten, in E F G als ersten Weheruf nachgetragen finden. Diese *ἁρπαγή* hat nun auf der ganzen Linie gesiegt; sie ist auch in Lukas eingedrungen. Aber die Tendenz ging nach dem Vorbilde von

V. 27. 28 (*ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας, ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας!*) auf Paarung, und die beliebteste Paarung war ersichtlich *ἁρπαγὴ καὶ ἀκρασία*. Diese *ἀκρασία* geht nun von einem anderen Gesichtspunkt aus, sie betont die Schwelgerei der Pharisäer und hat irgendwie auf die Umsetzung von *πίναξ* in *παροψίς* eingewirkt. Im übrigen ist *ἀκρασία* lautlich von *ἀκαθαρσία* beeinflußt; denn das gewöhnliche Wort ist *ἀκρατεία*. Nun sind aber *ἁρπαγή* und *ἀκρασία* ein ungleiches Gespann. Vergeblich behauptet Bengel: *ἀκρασία* adversatur abstinentiae non solum in cibo et potu, sed etiam in pecunia et quaestu. Noch vergeblicher dekretiert B. Weiß (Das Matthäusevangelium [10] in Meyers kritisch-exegetischem Kommentar), daß *ἀκρασία* nur die Unenthaltsamkeit bedeutet, welche sich durch keine Achtung vor der Heiligkeit des Eigentums abhalten läßt, die Hand nach dem Gut des Nächsten auszustrecken. *Ἀκρασία* (*ἀκρατεία*) kann nichts anderes heißen als intemperantia in cibo et potu. In richtiger Erkenntnis dieser Sachlage ist *ἀκρασία* schließlich durch das zu *ἁρπαγή* passende *πλεονεξία* ersetzt worden.

Durch die Einführung der ethischen Begriffe *ἀδικία*, *ἁρπαγή* und *πλεονεξία* ist schließlich aber nicht bloß die ursprünglich ganz reine Bildlichkeit von V. 25 zerstört worden, es ist dabei auch die grammatikalische Korrektheit in die Brüche gegangen. Sie ist von einem gewissenhaften Stilisten durch ein vor *ἁρπαγῆς* eingeflicktes *ἐξ* notdürftig wiederhergestellt worden. Nun bezeichnet *γέμειν* mit *ἐκ* verbunden allerdings nicht, wovon Becher und Schüssel voll sind, sondern wo der Wein und das Essen, womit sie angefüllt sind, herrührt (B. Weiß). Doch fehlt *ἐξ* in C D Clem. hom., und Blaß bemerkt mit Recht: nemo addit *ἐξ* V. 27. Das Flickenhafte dieser Präposition liegt auf der Hand. Wenn man nun trotzdem, wie B. Weiß, dieses *ἐξ* zum Angelpunkt des ganzen Verses macht, so muß man notwendig zu einem völligen Mißverstehen dieses Verses gelangen. Leider ist auch Wellhausen hier in die Irre gegangen, indem er übersetzt: „inwendig aber strotzt ihr von Raub und böser Gier!“ Er hat den alten Irrtum des Hieronymus erneuert, der in Vg ediert: intus autem pleni estis rapina et immunditia. Richtig hat

Rudolf Böhmer (Das Neue Testament verdeutscht) den Vers wiedergegeben: „Ihr reinigt die Außenwand von Becher und Schüssel, innen aber sind sie voll Staub und Schmutz." Nur hätte er die Schüssel aus dem Spiele lassen sollen, und für das sachlich zwar zutreffende „Staub" wird er schwerlich eine textliche Unterlage beizubringen vermögen. Ganz vorzüglich hat der erstaunlich treffsichere Kalvin (ed. Tholuck) den Vers exegesiert, wenngleich er natürlich die vor einer scharfen Textkritik nicht standhaltende Lesart caeterum intus plena sunt rapina et intemperantia bietet: Dominus figurate scribis exprobrat, hoc unum sollicite ipsos curare, ut tantum coram hominibus splendeant. Nam per exteriorem patinae partem metaphorice externam speciem designat, acsi diceret, Vobis nulla mundities curae est, nisi quae extra apparet: perinde acsi quis sedulo abstergeret exteriores sordes calicis, intus vero impurum relinqueret. Quod autem translaticia sit loquutio, ex secundo membro patet, ubi interior immundities damnatur, quod scilicet intus referti sint intemperantia et rapina. Ergo hypocrisin eorum coarguit, quod non nisi ad hominum oculos vitam suam componere studeant, ut sibi inanem famam concilient sanctitatis. Ideo eos ad purum et sincerum recte vivendi affectum revocat.

Es ist lehrreich, zu beobachten, wie Kalvin das Wort Matth. 23, 25 gedanklich durchaus zu dem Weheruf über die pharisäische Scheinheiligkeit zieht, zu dem es tatsächlich in Q von Haus aus gehört hat. Sehr wertvoll und bemerkenswert ist es auch, daß Kalvin trotz allem doch recht energisch die reine Bildlichkeit des fraglichen Wortes festgehalten hat. Und das ist unbedingt richtig. Der Vers Matth. 23, 25 war in seiner Urgestalt reines Bild ohne irgendwelche moralische Ausdeutung, aber auch ohne jede Beziehung zu „rein" und „unrein" im levitischen Sinne, mag auch Merx (Das Evangelium Matthäus) aus Kelim 25, 8 nachgewiesen haben, daß die Reinhaltung der Außenwand eines Bechers auch ein Gegenstand kasuistischer Erörterung der Schriftgelehrten gewesen ist. Was wir Matth. 23, 25 lesen, ist ebenso reines Bild und nichts weiter wie das Wort vom Mückenseihen und Kamelverschlucken (Matth. 23, 24).

Wir müssen also sagen: Q hat im wesentlichen jedesfalls so gelautet wie der noch erkennbare Urtext von Matth. 23, 25, und der ganze Weheruf der Quelle dürfte folgendes Aussehen gehabt haben: *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι πλατύνετε τὰ φυλακτήρια ὑμῶν καὶ μεγαλύνετε τὰ κράσπεδα, ὅτι ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς. τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καθαρίζετε, ἔσωθεν δὲ γέμει ῥύπου.* Das heißt zu deutsch: „Wehe euch, ihr Pharisäer, daß ihr eure Gebetsriemen breit und die Kleiderquasten lang macht, daß ihr das Obenansitzen in den Synagogen und das Gegrüßtwerden auf den Straßen gern habt! Es ist mit euch, wie mit Leuten, die die Außenseite des Bechers sauber halten, inwendig aber strotzt er von Schmutz."

Das Bild ist freilich schon von Überarbeitern des Matthäusevangeliums in mancherlei unerlaubter Weise ausgebeutet worden. Der Evangelist Lukas hat das von vornherein selber getan, indem er das adverbiale *ἔσωθεν* von Q substantiviert und durch *ὑμῶν* verdeutlicht, indem er weiterhin den *ῥύπος* durch sein moralisches Äquivalent *πονηρία* ersetzt hat. Es ist ja nun vielfach darauf aufmerksam gemacht worden, daß der Gegensatz, den Lukas in 11, 39 konstruiert hat, inkonzinn ist, insofern hier das Auswendige von Becher und Schüssel und das Inwendige des Menschen einander gegenübergestellt werden. Das ist allerdings eine große Ungeschicklichkeit. Aber ob sich nicht der stilistisch gewandte Lukas die Sache so zurechtgelegt hat, wie Wellhausen den Matthäustext — diesen freilich ohne Berechtigung — wiedergegeben hat? Vielleicht hat Lukas *τοῦ ποτηρίου* als Genetivus epexegeticus genommen, und sein Text wäre danach zu übersetzen: „Ihr Pharisäer, das Äußerliche, nämlich den Becher und die Schüssel, das haltet ihr sauber; das Inwendige aber strotzt bei euch [1]) vor Schlechtigkeit." Dagegen lassen sich dann keine sonderlichen logischen Bedenken erheben.

Nun haben aber sowohl Matth. 23, 25 wie Luk. 11, 39

---

1) Passender wie *ὑμῶν* ist der von e gebotene und von Blaß edierte Dativ *ὑμῖν*.

Anhängsel. Da ist zuvörderst Matth. 23, 26. Dieser Vers kann nicht für Q beansprucht werden; denn zwischen ihm und Luk. 11, 41 ist doch wirklich beim besten Willen kein Zusammenhang zu entdecken. Der Vers darf wohl aber auch nicht auf Rechnung des Evangelisten selbst gesetzt werden. Er lautet: „Du blinder Pharisäer, reinige zuerst das Inwendige des Bechers, und [1]) auch sein Äußeres ist rein!“ Da das Becherreinigen hier wie in V. 25 buchstäblich zu nehmen ist, keineswegs etwa in dem übertragenen Sinne, den die landläufige Exegese ihm beilegt, daß nämlich die Pharisäer ablassen sollen von der finanziellen Ausbeutung der frommen Einfalt, so kann tatsächlich nicht gesagt werden, was die auf jeden Fall sehr wenig Geist enthaltende Bemerkung eigentlich soll und bedeutet. Vielleicht ist das auch dem, der diese Bemerkung gemacht hat, nicht ganz klar gewesen. Der Vers 26 hat das typische Gepräge einer Glosse; er ist eine nach rein formalen Gesichtspunkten aus V. 25 herausdestillierte Mahnung an die Adresse des christlichen Lesers. Daher auch der Singularis, den Wellhausen hier mit Recht auffällig findet. Erst bei der Einordnung der Glosse in den Text ist ihr die dem Zusammenhang entsprechende Adresse des blinden Pharisäers gegeben worden; der alte Syrer hat den V. 26 noch mehr dem Ganzen angepaßt, indem er ihn in den Pluralis gesetzt hat. Die Flüchtigkeit der nachträglichen Einordnung kommt aber noch darin zum Ausdruck, daß die Schriftgelehrten neben den Pharisäern nicht genannt werden. Immerhin ist die Glosse aber verhältnismäßig alt. Sie findet sich nicht nur in sämtlichen Handschriften, sondern setzt auch einen noch unkorrigierten Text von V. 25 voraus, nämlich einen Text, der noch nichts von einer Schüssel, noch nichts von „Raub“ und Ähnlichem gelesen hat.

Nun zu Lukas! Bei ihm findet sich als V. 40: *ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν;* Wernle (Die synoptische Frage S. 71) hat diesen Vers für völlig rätsel-

---

1) Der alte Syrer hat: *καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν*, was gewiß besser ist als das übliche *ἵνα γένηται κτλ.*

haft erklärt, und Wellhausen (Das Evangelium Lucae) hat geurteilt, daß in ihm nur dann ein Sinn entsteht, wenn ποιεῖν im Blick auf 5 Mos. 21, 11. 2 Sam. 19, 25 (LXX) und nach Analogie unserer Redeweise „das Haar, die Lampen machen" verstanden wird als „in Ordnung bringen", was im vorliegenden Falle sachlich gleichbedeutend wäre mit „reinigen". Dieser Ausweg ist doch aber sehr gesucht und wenig empfehlenswert; ὁ ποιήσας wird schon das Nächstliegende bedeuten, nämlich den „Schöpfer", also Gott. Recht hat aber Wellhausen zweifellos, wenn er die Lesart von Dit Cyprian bevorzugt, die entgegen dem textus receptus das Innere dem Äußeren voranstellen. Sie sagen also: „Hat nicht der, welcher das Inwendige geschaffen hat, auch das Auswendige geschaffen?" Was hat das aber zu bedeuten? Nun, das ist ersichtlich die Randbemerkung eines Judaisten, der die gänzliche Nichtachtung der äußeren Formen in der christlichen Religion nicht gutheißen kann und seinem Herzen recht energisch Luft macht: er apostrophiert die Vertreter des gesetzesfreien Evangeliums als ἄφρονες! Dieser Vers ist ein ebenbürtiges Seitenstück zu der sprichwörtlich gewordenen Bemerkung jenes anderen Formalitätenfanatikers, der neben der Erfüllung der großen sittlichen Grundforderungen des Gesetzes doch auch solche Äußerlichkeiten wie das Verzehnten von Minze, Dill und Kümmel für eine unerläßliche Christenpflicht erachtet: „Dies sollte man tun und jenes nicht lassen" (Matth. 23, 23). Hier wie dort die gleiche Enge und Kleinlichkeit, die gleiche Verständnislosigkeit für das eine, was not ist.

Daß Luk. 11, 40 von Haus aus eine Glosse ist, dafür gibt es auch noch einen direkten Beweis. Er ist uns ermöglicht durch die Worte πλὴν τὰ ἐνόντα (V. 41). Sie werden gewöhnlich zu δότε ἐλεημοσύνην gezogen, und es wird dann übersetzt: „Doch gebt das, was darinnen (nämlich in Becher und Schüssel) ist, als Almosen!" Allein die Worte haben ihre merkliche Schwierigkeit, wie das ja auch aus der sehr schwankenden Textüberlieferung hervorgeht. Lbdq und Marcion lesen τὰ ὄντα, f ἐκ τῶν ὄντων, Vg quod superest, der alte Syrer τὰ ἔσωθεν ὑμῶν; die armenische Übersetzung aber bietet gar τὰ δέοντα.

Cyprian und die Altlateiner e m, denen übrigens Blaß gefolgt ist, lassen das streitige Wort ganz aus. Wir sehen, daß man *τὰ ἐνόντα* als einen Fremdkörper empfunden hat, mit dem man nichts Rechtes anzufangen wußte. Aber auch das eigentümliche *πλὴν* kommt in keiner der Übersetzungen zu seinem Recht. Wenn nun dergleichen Schwierigkeiten, wie die vorliegende, zutage treten, sollte man sich immer zuerst fragen, ob diese Schwierigkeiten nicht daher rühren, daß eine ursprüngliche textkritische Randglosse gewaltsam dem Texte einverleibt worden ist. Man wird dann in den allermeisten Fällen eine ebenso überraschende wie befriedigende Antwort bekommen. So auch in unserem Falle. Die rätselhaften Worte *πλὴν τὰ ἐνόντα* bedeuten: „Außerdem das, was enthalten ist, (nämlich: im Text)." Sie sind eine textkritische Bemerkung und gehören nicht zu V. 41, sondern zu V. 40. Irgendein Leser hat zwei verschiedene Exemplare des Lukasevangeliums vor sich gehabt und miteinander verglichen; nennen wir sie A und B. Da hat er in A das Wort von der Becherreinigung vermehrt gefunden um die Bemerkung *ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔσωθεν καὶ τὸ ἔξωθεν ἐποίησεν*, die in B fehlte. So hat er sie dort nachgetragen am Rande und hat dazu bemerkt, daß im übrigen der Textbestand von A auch in B enthalten ist: *πλὴν τὰ ἐνόντα*. Das Exemplar A ist verschollen, das Exemplar B ist mit der eingeflickten Randglosse weitergegeben worden.

Was aber ist „das außerdem Enthaltene"? Gewiß V. 39, aber ebenso gewiß doch wohl auch V. 41. Man hat gegen diesen Vers Bedenken geäußert wegen seiner übertriebenen Wertschätzung des Almosengebens, das hier wie eine Art Universalmittel angepriesen wird, in einer Weise, die weder christlich noch jüdisch ist, wie Merx (Die Evangelien des Markus und Lukas) bemerkt. So hat denn Wellhausen (Das Evangelium Lucae) gemeint, wir hätten es in V. 41 mit einer durch lautliche Ähnlichkeit sehr nahe gelegten Verwechslung bei Übersetzung des aramäischen Grundwortes zu tun: Almosengeben = **zakki**, reinigen = **dakki**! Vers 41[a] wäre also wiederzugeben: „Vielmehr das Innere reinigt". Rud. Böhmer (Das Neue Testament verdeutscht) hat sich

diese Übersetzung zu eigen gemacht, und auch Joh. Weiß (Die Schriften des N. T.) ist geneigt, sie für richtig zu halten. Allein der Wellhausensche Vorschlag, so verlockend er erscheinen mag, ist unannehmbar. Denn erstens einmal setzt er die Quellenmäßigkeit von V. 41, und zum anderen die Echtheit von *τὰ ἐνόντα* voraus, was beides unzutreffend ist. Es muß schon beim Almosengeben bleiben. Wir dürfen doch nicht vergessen, daß V. 41 eine Bemerkung des Evangelisten Lukas ist, der dafür bekannt ist, daß ihm Almosengeben ein Hauptstück der sittlichen Betätigung eines Christen ist. Also: „Gebt Almosen, und siehe, es ist euch alles rein!" Das will heißen: Betätigt euch in der rechten sittlichen Weise, und das Levitengezänk über „rein" und „unrein" kann euch höchst gleichgültig sein. Das aber ist, wenn es auch kein Herrnwort darstellt, dennoch gut evangelisch gedacht. Jedesfalls ist es wert- und sinnvoller als die entsprechende Bemerkung Matth. 23, 26. Doch denkt auch Lukas ebenso wie jener Matthäusglossator sich als Adressaten weniger die Pharisäer als vielmehr die christlichen Leser.

Als Resultat der ganzen Untersuchung sei zum Schluß noch einmal der zu edierende Text von Matth. 23, 25 f. und Luk. 11, 39—41 wiedergegeben:

Matthäus:	Lukas:
Q 25. *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου, ἔσωθεν δὲ γέμει ῥύπου.* [26. *καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν.*]	39. *ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι, τὸ ἔξωθεν* Q *τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῖν γέμει πονηρίας.* [40. *ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔσωθεν καὶ τὸ ἔξωθεν ἐποίησεν; πλὴν τὰ ἐνόντα.*] 41. *δότε ἐλεημοσύνην,* S *καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν.*

2.

Kleine Beiträge zur Lutherforschung.

Von

D. O. Albrecht, Naumburg a. d. S.

1. Eine Auslegung Luthers von Matth. 11, 19 in Rörers Abschrift. Mit Erläuterungen.

Eine Auslegung des Spruches Matth. 11, 19 (vgl. Luk. 7, 35) durch Luther, und zwar in Rörers Abschrift, steht auf der Innenseite des vorderen Buchdeckels, der ursprünglich zu dem in der Universitätsbibliothek zu Jena befindlichen, zurzeit neu eingebundenen Lutherschen Handexemplar seines deutschen Neuen Testamentes vom Jahre 1540 gehört hat. Dies Buch hat bereits zu mehreren Untersuchungen in dieser Zeitschrift (vgl. Jahrgang 1912, S. 287 ff.; 1914, S. 153 ff.) Anlaß gegeben. Auf den uns jetzt beschäftigenden handschriftlichen Eintrag ist bereits a. a. O. 1914, S. 171, Anm. 1 aufmerksam gemacht worden; er ist von dem älteren Forscher M. Joh. Melch. Krafft mit Unrecht als eine Originalhandschrift Luthers angesehen worden, ein Irrtum, der eine falsche Beurteilung des ganzen Jenaer Exemplars durch Krafft und andere verschuldet hat. Ohne Zweifel liegt uns hier Rörers Handschrift vor, der die ursprüngliche Niederschrift Luthers, die wohl als Eintragung in einer Bibel oder sonst in einem Buch stand, abgeschrieben hat. Die Abschrift, fast die ganze Seite füllend [1]), lautet (bei Auflösung der Abkürzungen):

„Et iustificata est sapientia a filijs suis.

Solus Deus est peccator et nullus, || Omnis homo est iustus et omnia.

1) Es stehen nur noch oben am Rande mit kleinerer undeutlicher Schrift, auch von Rörers Hand, einige nicht zur Sache gehörige Personalnotizen: „43 XXI Maij obdor: D M Georg. Staf: 43 XXIII Maij. Tal. 1. D. L . . . (?).“

Solus pater eſt impotens [1]), quia homines || ſunt potentes, vt Tyrannj, quibus Pater || non poteſt reſiſtere.

Solus filius eſt ſtultus, quia homines || ſunt ſapientes, vt haeretici, quibus filius || non poteſt reſpondere.

Solus ſpiritus ſanctus eſt impius, quia || homines ſunt pij, vt falſi fratres, || quibus ſpiritus ſanctus non poteſt ſatisfa- || cere pro peccatis ſuis.

Sic virtus Dei in infirmitate noſtra || perficitur, quae in noſtra potentia || infirmatur.

Simus igitur in nobis infirmj, || ut in deo potentes efficiamur.

penultima Februarij 44 || D Mart Luth:"

Prof. Dr. E. Kroker teilte mir auf meine Anfrage mit, daß diese Luthersche Spruchauslegung ihm nur in einer noch nicht ausgebeuteten Tischredenhandschrift, über die er später in der Weimarer Ausgabe Näheres berichten wird, begegnet sei. Dazu darf hier vorläufig angemerkt werden, daß der Sammler jener Handschrift zu vier Stücken, unter denen auch eine mit unserem Text fast ganz gleichlautende Abschrift sich befindet, die Notiz beigefügt hat: Haec ... transscripta sunt ex libello Justi Jonae. Also auch Jonas scheint eine Abschrift von Luthers Original genommen zu haben.

Unsere Annahme aber, daß die obige Auslegung Luthers noch ungedruckt sei, hat sich als irrig herausgestellt. Sie ist von Joh. Georg Müller in seinen Reliquien alter Zeiten, Sitten, Meinungen, IV. Teil, Leipzig 1806, S. 30 bereits abgedruckt mit folgender Vorbemerkung: „Von Luthers Ironie, die auch er als das Salz des Umgangs sehr liebte, ist folgendes (noch Ungedruckte) eine Probe, was er in ein Neues Testament schrieb, welches in einer deutschen Universitätsbibliothek aufbewahrt wird (nach der Abschrift des seligen Herders)." Vermutlich hat Herder seine Abschrift eben aus jenem Jenaer Neuen Testament von 1540, dem Handexemplar Luthers, entnommen und Rörers Abschrift für Luthers Originalschrift angesehen. Den Müllerschen

1) Korrigiert aus: omnipotens.

Abdruck hat sodann Seidemann in seinen Lutherbriefen (1859), S. 85 f. unter Hinweisung auf diese Quelle wiederholt, doch ohne weitere Bemerkungen dazu.

Wir fügen diesen literargeschichtlichen Notizen und unserm vorstehenden Neudruck einige Erläuterungen hinzu.

Eine kurze sachliche Parallele bietet eine Tischrede aus Veit Dietrichs Sammlung (Weim. Ausg. Tischr. I, 291, Nr. 616): „Justificata est sapientia a filiis suis, id est: Lieben kinder, ich mus bey euch in die schul gehn, sehe ich wol." Ausführlicher steht Luthers Auslegung desselben Spruchs in den Annotationes in aliquot capita Matthaei vom Jahre 1536, gedruckt 1538 (Weim. Ausg. 38, 522, 24 ff.[1])): „Et iustificatur sapientia a filiis suis. Id est, Es wird nicht anders draus, Gott mus Schüler sein, die welt wil Meister sein. Sie weis alles besser zu reden und zu machen denn Gott selbs, Wie Gott redet und thut, so ists nicht recht. Hoc in privata vita Poetae vocant: Sus docet Minervam .... Et in re domestica dicitur de filiis sapienticulis: Das ey leret das hun. Consolatio igitur est nobis, ut sciamus non esse mirum, nostra fore stulta coram mundo, sed rursus horribilis comminatio est, quod stulti sapientiam iudicant."

Diese Erläuterungen Luthers bestätigen, daß er bei seiner Übersetzung von Matth. 11, 19 das Wort „rechtfertigen" im Sinne von „tadeln, meistern, richten" gebraucht hat. Noch an einer anderen Stelle der Lutherbibel findet sich übrigens dieser Sprachgebrauch in verschärftem Maße; in Apg. 12, 19 liest man: „Herodes ließ die Hüter rechtfertigen", das soll heißen: „er ließ Kriegsrecht über sie halten". Vgl. auch J. Köstlin, Luthers Theologie[2] II, 177; Grimm, Lexic. Graec.-Lat.[4], S. 104. Luther entnahm diese sonderliche Deutung des δικαιοῦν in Matth. 11, 19 augenscheinlich dem Zusammenhang mit den unmittelbar vorangehenden Worten V. 16—19, zumal der Spruch

1) In der Weim. Ausg. a. a. O. ist bei den Gesamtausgaben nachzutragen, daß die Annotationes auch deutsch in der Leipziger Bd. 9, 1 ff. und bei Walch 7, 1 ff. abgedruckt sind.

durch „und" unmittelbar mit ihnen verknüpft ist. Er hat, soviel ich sehe, diese Auslegung als erster vorgetragen; wenigstens konnte ich keine Vorgänger ermitteln. Weder die Glossa ordinaria [1]), noch Nikolaus von Lyra [2]), noch Erasmus [3]) in seinen

1) In der Glossa ordinaria steht bei Matth. 11, 19 die seltsame Deutung: die Kinder der Weisheit sähen ein, daß die Gerechtigkeit bestehe im Gleichmut, der Mangel ertragen könne und auch vom Überfluß sich nicht verderben lasse (im Sinne von Röm. 14, 17). Hinzugefügt ist die kritische Note, in einigen Büchern (Handschriften) heiße es 'Iustificata est sapientia ab operibus suis'; dazu die Erläuterung: 'quia sapientia non quaerit vocis testimonium, sed operum'. Bei der Parallele Luk. 7, 35 wird Ähnliches wiederholt, dann aber folgende neue beachtenswerte Auslegung beigefügt: „Quicquid me putetis, ego tamen, dei virtus et dei sapientia, juste facere intelligor ab apostolis, quibus pater revelavit, quae prudentibus abscondit." (Ich benutze eine Ausgabe einer Biblia Vulgata cum Glossis s. l. e. a., wohl Ende des 15. Jahrh. gedruckt, Bd. 3; vorh. in Berlin Kgl. Bibl. Inc. 2133.)

2) Aus der Biblia latina cum Postillis des Nicol. von Lyra sei nur angeführt, daß er zu sapientia ergänzt „sc. Johannis et Christi" und justificata est erläutert: declarata est eorum iustitia et sapientia; die filii sind ihm filii judaeorum. (Ausgabe v. J. 1485 ohne Titelblatt, vorh. in der Naumburger Wenzelskirche).

3) In den Annotationes in Nov. Test., deren gebesserte Ausgabe, Basel 1519, ich einsah, ist Matth. 11, 19 überhaupt nicht erklärt; jedoch zu Luk. 7, 35 findet sich die Bemerkung: „Sapientia a filiis suis) Apud Lucam additur omnium, *πάντων*, ut intelligamus Christi doctrinam placuisse omnibus, qui essent filii sapientiae"; auch Ambrosius und viele andere läsen so. — Im Tomus primus Paraphraseon in Nov. Test. (editio recognita Basel 1524) ist der Sinn der Stelle Matth. 11, 19 so umschrieben die jüdische Nation habe jeder Gelegenheit ihres Heils widerstrebt, und es werde allen offenbar werden, daß sie durch ihre eigene Bosheit zugrunde gegangen sei; „ac dei sapientia, cuius haec consilio geruntur omnia, iusticiae laudem feret apud filios suos, cum viderint eos, qui magni justique videbantur apud homines, ob incredulitatem suam repulsos a regno coelorum, contra peccatores, publicanos, meretrices, ethnicos, humiles et abjectos ob fidei promptitudinem admissos ad salutem aeternam". Ähnlich zu Luk. 7, 35: „Sed nihil profecit hominum malicia adversus sapientiae divinae consilium: sic enim illustrata est dei justicia apud omnes filios Euangelicae sapientiae deditos, posteaquam constitit, nihil omissum ad servandum omnes homines, sed malos ac superbos .... suo merito rejectos .... esse, publicanos autem .... jure admissos .... Sic

Annotationen oder in seinen Paraphrasen zum N. T. verstanden das δικαιοῦν an dieser Stelle ebenso wie Luther[1]). In Starkes Synopsis werden einige spätere Ausleger angeführt, die sich an Luthers Deutung angeschlossen haben, und nach de Wettes und Meyers Zeugnis hat unter den Exegeten des letzten Jahrhunderts noch Schneckenburger das δικαιοῦν hier im Sinne von ʻanmaßend verurteilenʼ verstanden.

Schwerlich ist diese Lutherische Übersetzung und Erklärung der Stelle richtig; sie ist wohl sinnig, geistreich, sie kann sich auf inhaltlich gleichartige Gedanken der h. Schrift (Röm. 1, 22; 1. Kor. 1, 23 ff.; 2, 7 ff. 18 ff.; 2. Kor. 12, 9 f.) stützen, sie läßt sich auch mit der richtigeren Deutung verknüpfen, aber sie trifft den ursprünglichen Sinn der Worte Jesu wohl nicht; dabei erinnere man sich aber, daß der Wortlaut im Grundtext verschieden überliefert ist und daß über sein richtiges Verständnis die Ausleger noch heute überhaupt nicht einig sind[2]).

Offenbar ist Luther bei der in seinem Bucheintrag vorgetragenen Auslegung von Matth. 11, 19 durch die angeführten paulinischen Stellen, sonderlich durch 2. Kor. 12, 9 f. beeinflußt worden. Dazu möchte ich bemerken, daß man in dem vorletzten Absatz eigentlich folgende Umstellung der Satzglieder erwartet: Sic virtus Dei in nostra potentia infirmatur, quae in infirmitate nostra perficitur. Aber Luther hat doch wohl mit Bedacht so geschrieben, wie dasteht. In Z. 2—13 ist das freche justificare = judicare sapientiam Dei von seiten der Menschen, die

praedictum erat fore et sic factum est; sic erat aequum fieri et factum est“ usw.

1) Zur Charakteristik der Schriftauslegung Luthers, auch der in die spätere Zeit fallenden, sei erinnert an die ausgezeichneten Darlegungen von Joh. Ficker in „Anfänge reformatorischer Bibelauslegung I: Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16“, erster Teil (1908). S. LIV ff. LXV ff. LXXXV ff. XCIII ff.

2) Auf das Einzelne ist hier nicht einzugehen. Nur eins sei gesagt: gegen Luthers Deutung spricht schon der Umstand, daß δικαιοῦν nach sonstigem neutestamentlichen Sprachgebrauch nicht ʻmeisternʼ, ʻrichtenʼ bedeuten kann; es bedeutet hier so viel als ʻfür gerecht oder richtig erklären, anerkennen, recht gebenʼ; so mit Beziehung auf Gott auch Luk. 7, 21.

doch ihre gelehrigen Jünger und Kinder sein sollten, ausgemalt; wollte man ihre Herzensgedanken in Worte kleiden, so müßte man sagen: sie schreiben sich selbst allein Kraft, Weisheit, Heiligkeit zu und erklären damit den dreieinigen Gott im Grunde für ein ohnmächtiges Nichts, für ein törichtes, sündiges Wesen. — Schwierig ist der mit Sic beginnende Satz. Luther will, jene lästerlichen Menschengedanken beurteilend, sagen: „Wird etwa auf diese Weise Gottes Kraft in unsrer Schwachheit vollendet (wie doch die h. Schrift als Wahrheit verkündet: 'virtus in infirmitate perficitur', so wörtlich nach der Vulgata in 2. Kor. 12, 9)? Wird sie nicht vielmehr durch die Anmaßung unserer Kraft herabgesetzt?“ Aber er drückt das in der Form zweier Behauptungen aus, deren erster Satz als bittere Ironie, deren zweiter als ernste Wahrheit gemeint ist. Also: „Auf diese Weise — wenn wir uns so eigener Macht, Weisheit und Heiligkeit anmaßen — wird freilich sehr fein 'Gottes Kraft in unsrer Schwachheit vollendet' — wie die h. Schrift 2. Kor. 12, 9 sagt —, während sie (Gottes Kraft) doch tatsächlich durch unsere Machtanmaßung herabgesetzt wird.“ Ein unausgesprochener Zwischengedanke (Vor diesem Frevel müssen wir uns hüten) leitet dann zur Schlußmahnung über: „Laßt uns daher in unsrer Selbstbeurteilung schwach (töricht, sündig) sein, damit wir im Herrn (im demütigen Glauben an ihn, der allein mächtig, heilig, weise ist) stark (weise und heilig) werden (wie Paulus, der von sich sagt a. a. O.: Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi ..... cum enim infirmor, tunc potens sum).“ — Vielleicht ist es auch zulässig, in Luthers Sinn nach Sic ein starkes Satzzeichen (Punkt oder Kolon oder Gedankenstrich) zu setzen und dieses Sic entweder im Rückblick auf das Voranstehende als ein ironisches 'Ja' zu fassen, dem ohne jegliche Verknüpfung in scharfer Antithese die Wahrheit gemäß der h. Schrift gegenübergestellt wird, oder Sic mehr im Blick auf das Folgende mit „So verhält es sich vielmehr:“ zu übersetzen, woran dann die Behauptung der schriftgemäßen Wahrheit als schroffer Gegensatz sich anreiht. In diesen beiden Fällen würde der ganze mit Virtus Dei beginnende Satz natürlich ohne

Ironie gesagt sein. — Zu der vorangehenden Formulierung jener lästerlichen Gedanken der Ungläubigen mag Luther nicht bloß durch sein Verständnis des Wortes justificare, sondern auch durch den die benutzte Stelle 2. Kor. 12 beherrschenden Gedanken des Sichrühmens veranlaßt worden sein.

Noch ist Luthers Trias zu bedenken, einerseits in bezug auf Gottes Wesen, worin dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit, dem Geist die Heiligkeit (oder Liebe) zugeeignet wird, anderseits in bezug auf die solch göttliches Wesen bestreitenden Menschen: die Tyrannen, die Häretiker und die falschen Brüder. Beides kommt öfter bei Luther vor. Eine gute Parallelstelle zu beiden Triaden hat Rörer zufällig in demselben Handexemplar auf der Vorderseite des nächsten Vorsatzblattes abgeschrieben, nämlich den aus der Überlieferung der Tischreden (vgl. Kroker in der Weimar. Ausg. Tischreden I, Nr. 69 und II, Nr. 2004) bekannten Ausspruch Luthers, der hier so lautet: „Christiani coguntur ferre tres persecutores, malos, peiores, pessimos. Mali sunt tyranni, qui persequuntur eos gladio et potentia. Quod est peccatum contra patrem, cuius est omnis potentia. Peiores sunt sectarij, qui peccant humana sapientia contra sapientiam Filij dei. Pessimi sunt falsi fratres, quorum peccatum est ex mera malicia contra bonitatem spiritus sancti, ideo peccant peccatum irremissibile, Hi sunt Judas, de quo queritur [undeutlich] Dominus: Qui edebat panem meum, i. e. qui audiebat praedicationem meam, der tritt mich mit füssen.“ (Als neue Lesart erscheint die Einschaltung von Dominus.) Die deutsche Überarbeitung dieser Tischrede durch Aurifaber steht bei Förstemann-Bindseil 4, 18f.; ebenda S. 7ff. sind auch ähnliche Tischreden zusammengestellt, in denen die Unterscheidung der dreierlei Verfolger sich mehr oder weniger deutlich wiederholt. Die Beziehung aber der drei göttlichen Grundeigenschaften Macht, Weisheit, Güte auf die drei Personen der Trinität, die ja auch in jener Auslegung von Matth. 11, 19 aus den gegensätzlichen Behauptungen der Gottesfeinde unverkennbar hervorleuchtet, ist kein eigentümlicher Gedanke Luthers, sondern Wiederholung eines Gedankenspiels der Scholastik, das zuerst, wenn ich

recht sehe, durch Hugo von St. Viktor vorgetragen ist und dann bei den späteren Scholastikern weithin Verbreitung gefunden hat (vgl. z. B. Hagenbach, Dogmengeschichte § 170; P. R.-E.[3], Bd. 8, 443, 22f.). Luther vertritt diese Ausmalung der Trinitätslehre noch in Disputationsthesen von 1545 (Drews S. 834), aber auch schon in seinen Operationes in Psalmos 1519—1521 findet sie sich mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß er sich damit an herkömmlische Lehrformen anpasse: „Ut ad usitata nos accommodemus, placeat interim, quod Patri potentia et virtus, Filio sapientia ec tonsilium, Spiritui sancto bonitas et charitas tribuatur“ (Weim. Ausg. 5, 198, 29ff.). Auf anderweitige Belege aus Luthers Schriften macht Köstlin, Luthers Theologie[2] II, 91 aufmerksam.

In dem Datum der Unterschrift Luthers zur Auslegung von Matth. 11, 19, das wegen des Schaltjahrs den 28. Februar 1544 bedeutet, scheint keine besondere zeitgeschichtliche Beziehung festgelegt, sondern einfach der Tag bezeichnet zu sein, an dem Luther die erbetene Buchinschrift geleistet hat. — Das Original der Handschrift Luthers ist bis jetzt noch nicht wieder gefunden worden. Rörer hat das Stück in seine Sammlung „Vieler schönen Sprüche aus göttlicher Schrift Auslegung“ v. J. 1547 (s. u. zu Nr. 2) nicht aufgenommen, sei es aus Versehen, oder weil er darin nur Bibelinschriften zusammengestellt hat und im vorliegenden Falle die Eintragung zu einem andern Buch gehört haben mag, oder weil er es erst nachträglich — nach 1547, ja nach 1549, denn auch in der 2. Auflage der Rörerschen Sammlung fehlt es — kennen gelernt und erst später sich abgeschrieben hat. Ein Beispiel einer späteren Abschrift Rörers enthält dasselbe Handexemplar auf der nächsten Seite, wo von seiner Hand über „Descendit ad inferos“ usw. das Datum „in ferijs Nat. do. 1552“ beigeschrieben ist.

2. Eine Bibelinschrift Luthers über Röm. 3, 28 untersucht.

In dem wiederholt besprochenen Handexemplar des Neuen Testaments, das Rörer als Bibelkorrektor von Luther nach 1540 erhalten hatte, finden sich noch einige weitere von ihm abgeschrie-

dene Buchinschriften Luthers, von denen besonders eine unsere Aufmerksamkeit verdient [1]). Sie steht auf dem letzten bedruckten Blatt (JJ 5[b]) unter Luffts Druckermarke [2]). Es ist die von Seidemann bei de Wette 6, 432 abgedruckte Bibelinschrift; aber die 3 letzten Zeilen davon („Menander. ‖ *Εἷς ἐστὶ δοῦλος οἰκίας ὁ δεσπότης.* ‖ In quaque servus unus est herus domo. ‖“) fehlen in Rörers Abschrift; dieselbe lautet:

„Rom. 3.
Sola fides iustificat in caelo .|· Ecclesia.
Solus Ciuis patitur in politia .|· mundo.
Solus Coniunx seruit in domo.
Juxta illud.
Der HErr mus selber sein der Knecht,
Wil ers im Hause finden recht.
Die Fraw mus selber sein die Magd
Wil sie im Hause schaffen rat,

1) Eine andere sei hier in der Anmerkung kurz erwähnt; sie steht auf dem 2. Vorsatzblatt gegenüber der oben unter Nr. 1 besprochenen Abschrift der Auslegung von Matth. 11, 19. Sie enthält Sätze über den rechten Gebrauch des Psalters, beginnend: „Spiritus sanctus per Psalterion hoc gerit ‖ Credens tentatur et tribulatur ‖ Tribulatus orat et inuocat ‖|“ usw., endend mit: „Hic est verus Psalterij usus et vera officia personarum spiritualium“. Rörers Abschrift gibt wortgetreu diejenige Originalschrift Luthers wieder, die Koffmane in den Beitr. z. Reformationsgesch., Festschr. für J. Köstlin (1896) S. 84 f. aus dem sogen. Kunheimschen Psalter, d. h. aus Luthers Handexemplaren des lateinischen und deutschen Psalters v. J. 1529 und 1528, mit wertvollen Nachweisen und Erläuterungen veröffentlichte. Vgl. noch Enders 15, 305; Weim. Ausg. 31[I], 549 f. 553, 22 ff.; W. A. Bibel III, S. LI f.; (Erl. Ausg. op. lat. 17, 234; Tagebuch des Cordatus hrsg. von Wrampelmeyer S. 17; Tischreden hrsg. von Förstemann-Bindseil 4, 710 f.; Erl. Ausg. 62, 462 f.). — Unter diesem Stück steht auf derselben Seite in Rörers Abschrift jene Tischrede „Christiani coguntur ferre tres persecutores, malos, peiores, pessimi“ usw., die bereits oben in Nr. 1 von uns besprochen ist.

2) Auf derselben Seite trug Rörer noch 2 historische Notizen ein (über Luthers Thesenanschlag am 31. Oktober 1517 und über Melanchthons erstes Eintreffen in Wittenberg „Anno 1518 postridie Bartholomei circa horam 10.“), ferner ein Gutachten Melanchthons über das h. Abendmahl vom 16. Mai 1546.

Gesinde nimer mher bedenckt
Was nutz vnd schad [tz durchgestrichen] im hausze brengt,
[Es] ist in nichts gelegen dran
[Weil] sie es nicht [fur] eigen han
M. L."

Die eingeklammerten Wörter sind verwischt. — Seidemanns Nachweisungen füge ich noch folgendes bei. In Aurifabers Ausgabe „Auslegung etzlicher Trostsprüche" usw. 1547 mit Vorwort vom 4. Februar 1547 (vgl. Erl. Ausg. 52, 287 f.) findet sich das Stück überhaupt nicht. Sein erster Abdruck steht in Rörers Ausgabe „Vieler schönen Sprüche aus Göttlicher Schrifft auslegung" usw. 1547 (Erl. Ausg. 52, 288) mit Vorrede vom 29. August 1547 [1]), und zwar vollständig, mit „Rom. iij." beginnend und endend mit Menanders griechischem Text, dessen lateinischer Übersetzung nebst Luthers Unterschrift. In der neuen vermehrten Auflage der Rörerschen Bearbeitung vom Jahre 1549 ist beim Abdruck versehentlich die erste Zeile „Rom. iij." ausgefallen, auch ist der ganze Text, der 1547 am Schluß der Römerbrief-Sprüche stand, hier ungeschickt als vorletztes Stück den Nachträgen eingeordnet. Nach Rörers Ausgabe 1549 druckt sowohl die Wittenberger Gesamtausgabe Bd. 9 (1558) Bl. 535ᵃ als auch die Jenaer Bd. 8 (1558) Bl. 380ᵃ. In beiden fehlt demnach die erste Zeile „Rom. iij.". Später wurde dieselbe wieder eingefügt, so z. B. bei Walch 9, 1464 und in Erl. Ausg. 52, 397 f.

Wie erklärt sich die oben erwähnte Kürzung in der vorliegenden Abschrift Rörers? Bei seiner Genauigkeit ist anzunehmen, daß der Menandersche Spruch auch in seiner damaligen Vorlage gefehlt hat. Vielleicht hatte er nicht Luthers Originalhandschrift vor sich, sondern mußte sich der unvollständigen Abschrift eines andern bedienen. Oder Luther hatte das eine Mal

1) Rörer sagt auf dem Titelblatt ausdrücklich, daß Luther solche Auslegungen „vielen in jre Biblien geschrieben" habe, während Aurifabers Titel neben den Bibeln auch Postillen nennt. Nach Rörers Zeugnis haben wir es also hier mit einer Bibelinschrift zu tun.

seinen Bucheintrag in kürzerer, das andere Mal in weitläuftigerer Form verwendet, und Rörer hat im Handexemplar des N. T.s jene Fassung getreu abgeschrieben; als er aber 1547 sein Buch „Vieler schönen Sprüche Auslegung" herausgab, konnte er aus einer anderen Bibel dieselbe Inschrift in vervollständigter Form wiedergeben. Daß Luther für die von ihm oft begehrten eigenhändigen Bucheinträge sich einen Vorrat von geeigneten Sprüchen und kurzen Schriftauslegungen angelegt hat, woraus er wiederholt schöpfte, bei den Wiederholungen aber manches ändernd, ist eine Tatsache, die nach Koffmanes Beobachtungen (vgl. dessen Bemerkungen in den Beitr. z. Reformationsgesch. 1896, 84 f.) nicht zu bezweifeln ist [1]). Nicht übel hat Rörer im Vorwort zu seiner Sammlung über den Wert derartiger Lutherworte geurteilt: „So geben diese kurtze auslegungen, darin der natürlich safft der Sprüche gefasset ist, mehr verstand, denn viel grosse Comment Origenis oder vieler andern." In solchen oft rätselhaft und überraschend geformten Sätzen stecken tiefe Gedanken, die es sich lohnt ans Licht zu ziehen. Wir versuchen, uns den obigen Ausspruch Luthers klar zu machen.

Einen Beitrag zur Erläuterung enthält Luthers große Genesisvorlesung zu 1. Mos. 30, 7. 8 (vgl. Erl. A. 43, 664, 13 ff.), wo er ausführt: Gottes wundersames Weltregiment stürze das Hohe herab und erhöhe das Niedrige; auch die Kirche sei in der

1) Eine andere selbständige Formulierung hat Kroker, Luthers Tischreden in der Mathes. Slg. (1903), S. 426, Nr. 784a aus den Colloquia Serotina D. M. L. 1536 usw. abgedruckt; sie beginnt: „Oeconomiae regula scripta a Doctore Martino Luthero: εἷς ἐστι δοῦλος οἰκίας, ὁ δεσπότης. Der herr muß selber sein der knecht" usw. Nach 'fur eigen han' folgen noch 2 Zeilen: „Sie seind die gest und frembde im hauß.
Weß eigen ist, der gehe nicht herauß!"
„Röm. 3." und die 3 lateinischen Zeilen fehlen. So sind die Sprüche unter den Tischreden v. J. 1536/7 gebucht. Vgl. schon Köstlin[5] II, 494. — Aus diesen Jahren und schon früher ist der Gebrauch ähnlicher Sprüchwörter (Oculi domini impinguant equum u. a.) nachzuweisen, vgl. Weim. Ausg. 45, 101, 22 ff.; S. 613, 22 ff.; Bd. 16, 613, 1 ff.; Enders 15, 63 f. Dazu Neubauer, M. Luther[3] II, 147 Anm., wo als alte Quelle Aristoteles genannt ist. Daher kennt sie Luther (Weim. Ausg. 45, 101, 22 f.: Ideo gentiles, philosophi docuerunt).

Welt geknechtet, und doch müßten ohne sie Könige und Obrigkeiten zugrunde gehen; „ipsa enim (ecclesia) subjectissima imperat et portat orbem terrarum. Quia pii sustentant mundum et tamen sunt servi, perinde ut in graeco versiculo dicitur: *Εἷς ἐστὶ δοῦλος οἰκίας ὁ δεσπότης.* Solus paterfamilias servit in domo. Sola materfamilia est ancilla. Unus tantum subditus in civitate est magistratus. Alii, qui videntur servi, fruuntur commodis, pace et tranquillitate civitatis, regni, imperiorum omnium: qui imperat, est servus servorum usw. — Die gleichartige Verwertung des Verses Menanders legt die Vermutung nahe, daß Luthers Bucheintrag etwa aus derselben Zeit (1542 oder 1543, vgl. W. A. 42, S. VIII) stammt. Doch beachte man die anderen Zeitangaben oben S. 90 Anm. 1.

Den eigenartigen Gedankengang in seiner Bibelinschrift möchte ich so erklären. Angeregt durch den Vers Menanders (in *Γνῶμαι μονόστιχοι* 168) [1]), formte er zunächst die Sprüche der Hausmoral „Der Herr muß selber sein der Knecht" usw., die dem Hausherrn und der Hausfrau die Pflicht einschärfen, sich nicht auf das Gesinde zu verlassen, sondern ein wachsames Auge auf die ganze Hauswirtschaft zu haben und selbst mit Hand anzulegen. Dabei ist ein bäuerliches oder kleinbürgerliches Hauswesen vorgestellt, ebenso wie in seiner Wunderlichen Rechnung vom Jahre 1535/6, worin er die ähnlichen Reime niederschrieb: „Zum besten tünget der mist das feld, Der von des Herren fussen felt" usw. (siehe de Wette-Seidemann 6, 331 f.). Den-

1) Vgl. O. G. Schmidt, Luthers Bekanntschaft mit den alten Klassikern (1883), S. 53. Die Übertragung des griechischen Verses ins Lateinische dürfte auf Luther selbst zurückgehen. — Über die weite Verbreitung ähnlicher Gedanken in den Sprüchwörtern verschiedener Sprachen s. Seidemann bei de Wette 6, 332 Anm. — Neubauer, M. Luther[2] II, 146 Anm. zu Nr. 17 verweist auf Leipziger Ausg. II, 634: Luther selbst sage, er habe mit jenen Reimen einen griechischen Vers übersetzen wollen. Tatsächlich ist das nur eine Behauptung des späteren Übersetzers der Genesisvorlesung, der Luthers kurzen lateinischen Text (Weim. Ausg. 43, 664, 20 ff.) frei umschreibend wiedergegeben hat (s. Walch II, Sp. 808). In der Sache wird er damit recht haben, obwohl es willkürlich war, jene Behauptung Luther selbst in den Mund zu legen.

selben Gedanken wendete er später auf das Kirchenregiment an im Brief an Georg von Anhalt vom 10. Juli 1545, wo er statt gesetzlicher Zeremonien die persönliche Beaufsichtigung empfiehlt: „Ita in Ecclesia quoque praesenti inspectione omnia gubernarentur potius quam legibus post se relictis. Nam ubi desierit inspectio patrisfamilias, ibi desinit quoque disciplina familiae. Sicut sunt prouerbia: Oculus Domini impinguat equum, et Vestigia Domini stercorant agrum" (de Wette-Seidemann 6, 380). In dem angeführten Abschnitt der Genesisvorlesung zog er auch die weltliche Obrigkeit in diesen Gedankenkreis, doch nicht im Sinne sittlicher Mahnung, sondern indem er die Beobachtung ausspricht, wie gut es die Untertanen haben unter dem Schutz der Herrschenden, während diese mit so viel Sorgen und Verantwortungen belastet seien; in solcher Ungleichheit und Umkehrung der Verhältnisse erkennt er das Walten der göttlichen Weisheit, die die Ersten zu Letzten und die Letzten zu Ersten macht, und schöpft daraus für die unterdrückte Kirche den Trost, daß sie, scheinbar geknechtet, in Wahrheit herrsche.

In der vorliegenden Bibelinschrift nun wiederholen von den drei obenanstehenden lateinischen Sätzen der zweite und dritte vom civis und conjunx (conjunx = Hausvater und Hausmutter) jenen Gedanken, daß tatsächlich die Herrschenden die allein Belasteten und Dienenden sind; das trifft natürlich nur auf die rechten Bürger und Hausherren zu, die es mit ihren Pflichten genau nehmen; insofern ist die entsprechende Mahnung eingeschlossen zu denken, daß es so sein solle. Die im Besitz des Bürgerrechts Befindlichen sind dabei als Mitregierende oder Vertreter der Obrigkeit gedacht. — Nun aber tritt eine überraschende Wendung des Gedankens ein durch die Voranstellung des ersten Satzes „Sola fides iustificat in caelo i. e. ecclesia" mit der Überschrift „Röm. 3" (V. 28). Die Stellung an der Spitze verrät sogleich, daß es sich nicht um etwas bloß Nebensächliches handelt, sondern um einen das Ganze beherrschenden Hauptgedanken. Die folgenden deutschen Spruchreime beziehen sich offenbar auf jeden einzelnen der drei lateinischen Hauptsätze, eben auch auf den ersten. Was ist daraus zu entnehmen?

Sehe ich recht, so will Luther hier einige bedeutsame Züge am Wesen des rechtfertigenden Glaubens hervorheben: im Gegensatz zur Gesinnung des Gesindes, das sich der Sachen nicht annimmt, weil es sie nicht zu eigen hat, gleicht der Glaube dem Herrn oder der Frau, die sich mit vollem Interesse ihrem Eigentum widmen. Wohl spielt hier auch der durch Röm. 3, 28 an die Hand gegebene Gegensatz der Gesetzeswerke, des Verdienenwollens, der Lohnsucht des Gesindes mit hinein, aber der Hauptnachdruck fällt vielmehr auf den Unterschied der Gleichgültigkeit im Denken und Tun des Gesindes einerseits und des lebendigen Interessiertseins der Herrschaft anderseits. Das kommt überein mit Luthers sonstigen Ausführungen über das Wesen des rechtfertigenden Glaubens: im Gegensatz zu der uninteressierten fides historica seu acquisita, die spricht: „Ista nihil ad me", beschreibt er den rechten Glauben als die fides apprehensiva Christi pro peccatis nostris morientis et pro justitia nostra resurgentis, die da sagt „hoc totum pro me, pro peccatis meis, de quo certus sum", die extensis brachiis amplectitur laeta filium Dei pro sese traditum et dicit: „dilectus meus mihi et ego illi". Illud „pro Me" ... facit istam veram fidem et secernit ab omni alia fide, quae res gestas tantum audit. Haec est fides, quae sola nos justificat sine lege et operibus per misericordiam Dei in Christo exhibitam. Vgl. Drews, Disputationen Luthers S. 10f.; auch S. 812 u. ö. Solcher Art ist also die sola fides justificans, von der gemäß den Reimsprüchen Luthers gilt, daß ihr an Christus und seinem Heil alles „gelegen ist" und daß sie ihn „für eigen" hat. Voraussetzung ist dabei, daß der Mensch, in seinem Gewissen seiner Verdammlichkeit vor Gott inne geworden, die göttliche Gnade als einzige Rettung erkannt hat; eben darum ist ihm so viel „daran gelegen", daß er sie „für eigen" gewinne. In diesem Sinne konnte Luther gelegentlich in der Disputation vom 15. Juni 1537 (Drews S. 199) sagen: Ita sola fide justificamur in summa desperatione et morte propter Christum. Das „Christum für eigen haben" selbst wird von ihm mannigfaltig beschrieben: Christus sei in nobis efficax contra mortem, peccatum et legem,

in corde nostro habitans (Drews a. a. O. S. 10 f.), im Innern der Gläubigen praesentissime et efficacissime lebend. Doch den in Gewissensnot Angefochtenen verweist Luther nun nicht etwa auf den Christus in uns, sondern auf den Christus für uns und seine objektive justitia extra nos et aliena nobis, die wir im Glauben empfangen. Vgl. z. B. J. Köstlin, Luthers Theologie [2] II, 427 ff. 437 ff.

Dies ist das eine. Zweitens hat Luther wohl durch die Nebeneinanderstellung von fides und civis, conjunx, Herr, Frau die Herrscherwürde des Glaubens andeuten wollen, so wie er's oft bezeugt hat, daß der Glaubende auch in Knechtschaft und Unterdrückung ein freier Herr über alle Dinge sei und niemand untertan. Eine Analogie dazu ist das oben aus der Genesisvorlesung über die ecclesia, die Gemeinschaft der Gläubigen, Angeführte: subjectissima imperat.

Drittens ist zu bedenken, daß Luther in die drei lateinischen Sprüche seine seit etwa 1528 ausführlicher ausgeprägte Anschauung von den drei Hierarchien, dem status ecclesiasticus, politicus, oeconomicus (vgl. dazu diese Zeitschr. 1907, 71 ff.; 1909, 94 f.; Weim. Ausg. 30 I, 643 f.; Bd. 42 S. XXII Z. 20 ff.; Luthardts Ethik S. 267 f.; Tröltsch, Soziallehren der christl. Kirchen S. 485. 521 ff.) einbezogen hat, wobei er den Unterschied wie auch den Zusammenhang dieser drei Gemeinschaftskreise erkennen läßt. Den Unterschied zunächst, sofern er als Daseinssphäre der ecclesia den Himmel bezeichnet, als Geltungsbereich der politia und der nicht näher bestimmten domus aber die Welt; ferner sofern er den Glauben ganz allein — also nicht auch das redliche treue Handeln im bürgerlichen Verband und im Hauswesen — als dasjenige hervorhebt, was vor Gott im Himmel rechtfertige oder gerecht mache; vielleicht auch sofern er das unpersönliche Subjekt des ersten Satzes (fides) neben den Personalsubjekten der beiden folgenden Sätze (civis, conjunx) stehen läßt, was so gedeutet werden könnte: während diese Personen in ihrem Bereich selbständig ihre Pflichten tun, ist der Glaube als eine Wirkung Gottes zu beurteilen (s. u.). Jedenfalls lebt der Christ als Glied der ecclesia durch

den Glauben in caelo; in diesem Himmelreich, dem geistlichen Reich Christi, handelt es sich um den inneren Menschen, sein Gewissen, vor allem um seine Rechtfertigung oder Sündenvergebung, sein Bestehen vor Gott, um sein ewiges Seelenheil, und dieses himmlische Reich überdauert alle Weltverhältnisse, ja es kommt erst ganz in Kraft, wenn diese vergehen. Im Unterschied davon beziehen sich sowohl der bürgerliche als der hausväterliche Stand auf das äußere, weltliche, vergängliche Leben, auf irdische Güter, auf unsere Stellung zu den Menschen, auf die daraus sich ergebenden Pflichten und Lasten. Diese beiden Stände hat nicht erst Christus begründet, sondern sie bestehen auf Grund der ursprünglichen Schöpfungsordnung Gottes, sie gehören also auch unter die Herrschaft Gottes, obwohl für sie andere Normen und Gesetze gelten als für das geistliche Gottesreich des Glaubens. Christus aber hat sie nicht zerbrochen oder zerrüttet, sondern bestätigt; er will, daß seine Christen sie brauchen, darin leben, Treue beweisen und gerade darin Gott dienen sollen. Wenn sie diese göttlichen Ordnungen des bürgerlich-rechtlichen und des Familienlebens, die doch auch „heilige Orden" sind, verachteten und angeblich höhere, über das Weltliche erhabene Lebensweisen (wie den Mönchsstand) erwählten, so würden sie sich gegen Gottes Willen schwer versündigen.

Die Zusammenstellung der drei lateinischen Sätze und darin der drei Stände soll nach Luthers Sinn offenbar auch ihre Zusammengehörigkeit bedeuten: wer im Glauben durch Gottes Gnade seines himmlischen Heils gewiß geworden ist, erweist sich mit innerer Notwendigkeit in seinem ganzen irdischen Leben durch gottgemäßes Verhalten als ein rechter Bürger und Hausvater, die Lasten und Leiden seines Berufes gewissenhaft auf sich nehmend. Unzähligemal hat Luther da, wo er seine Rechtfertigungslehre eingehend entwickelt, z. B. in seinen Disputationsthesen seit 1535, die zarten und doch starken Zusammenhänge des religiösen Grunderlebnisses mit der neuen freien Sittlichkeit aufgedeckt [1]). „Fides sola iustificat, Fides autem non est sine ope-

1) Absichtlich beschränke ich die Zitate hier auf die späteren Disputationen,

ribus, sed ante omnia opera habere fidem necesse est". „Impossibile est nos nasci ex operibus nostris, sed potius opera nascuntur ex nobis". „Fatemur opera bona fidem sequi debere, imo non debere, sed sponte sequi, sicut arbor bona non debet bonos fructus facere, sed sponte facit". „Ego credo in Christum, et post facio opera bona in Christo". „Coram Deo opus est fide, non operibus, coram hominibus opus est operibus et dilectione, quae declarat nos iustos coram nobis ipsis et coram mundo". „In conspectu Dei est vivendum sola fide sine lege, in conspectu hominum est vivendum lege, charitate et aliis virtutibus, quorum ad hanc vitam conservandam usus est". „Quod attinet ad obedientiam erga Deum et magistratum, non est sublata sed manet lex. Ideo ait Paulus: Per fidem stabilimus legem, et Petrus: Subjecti estote omni creaturae. Docent nos apostoli, ut iustificati fide et pacem habentes erga Deum per dominum nostrum Jesum Christum, in novitate vitae ambulemus, digne conversemur evangelio Jesu Christi, magistratui obediamus, non quae nostra sunt sed quae aliorum per mutuam dilectionem quaeramus, ut sic ex fructibus bona arbor cognoscatur". „Opera gratiae sunt necessaria, ut testentur de fide, ut glorificent Deum patrem, qui in coelis est, ut serviant proximo". „Coram Deo in hac nostra corrupta natura nemo fit iustus iuste agendo, sed iustus a Deo pronunciatus iusta facit et bene operando operatur ... Fides facit personam, persona facit opera, non opera personam". Etsi opera ad iustificationem non sunt necessaria, non tamen sequitur, prorsus non esse necessaria". „Dicimus ergo, quod opera certificant non tantum alios, sed etiam nos ipsos de nostra fide, sed nihil faciunt ad iustificationem". „Nos in negotio de iustitia coram Deo non complectimur fidem et

---

die besonders gute Beispiele für Luthers theologische Behandlung der Rechtfertigungslehre darbieten; sie sind am sorgfältigsten von J. Köstlin und in Loofs' Dogmengeschichte[4] gewürdigt. Auch die untersuchte Bibelinschrift gehört der späteren Zeit an. — Für eingehendere Forschungen sind namentlich noch die erst kürzlich aufgefundenen Entwürfe Luthers De iustificatione v. J. 1530 (Weim. Ausg. 30[II], 652 ff.) zu berücksichtigen.

opera, sed quantum possumus separamus. Etsi quoque verum est, ut iam diximus, quod separari non possunt, quia fides est vivax quiddam et operosum, nunquam quiescens neque cessans, tamen revera sunt distincta et separata"; denn wenn man zusammenfassend den Glauben als den ganzen Gehorsam bezeichne, so sehe man irrig den Glauben als ein eigenes Werk an, beeinträchtige die Ehre Christi, den Trost der Gewissen und die Erbauung der durch Christi Blut erkauften Gemeinden. Vgl. Drews a. a. O. S. 11. 13. 37. 45. 66. 113. 139. 183. 189. 195. 735 u. ö.

Das kraftvolle Sola fides im Anfang der Bibelinschrift sollte offenbar den folgenden Subjekten Solus civis und Solus coniunx entsprechend gleichförmig gestaltet sein, obwohl die Gleichstellung eines sachlichen und zweier persönlicher Subjekte wie etwas Unebenes erscheint. Aber durch die Personifizierung der fides soll diese keineswegs als eine selbständige sittliche Leistung oder irgendwie als eine causa meritoria der Rechtfertigung bezeichnet werden. Oft hat Luther dieses Mißverständnis, das ja auch schon durch die vorstehenden Zitate ausgeschlossen wird, ausdrücklich abgewiesen. Der Glaube ist ihm nicht des Menschen, sondern Gottes Werk; er ist die Bedingung für den Empfang der göttlichen Gnade nur in dem Sinne, daß er dies Empfangen selbst bedeutet ohne irgendwelche Reflektion auf sich selbst; das Annehmen des Geschenkes, wobei der Annehmende tatsächlich eingesteht, daß er eben dies, was er als Gnadengeschenk ergreift, sich nicht selbst verschaffen kann. Sehr treffend hat Melanchthon den Gedanken Luthers in der Apologie (IV, 56) so formuliert: „Fides non ideo iustificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam." Luther selbst schreibt z. B. in jenem Genesiskommentar: „Apprehensio autem promissionis certa vocatur fides et iustificat, non tanquam opus nostrum, sed tanquam Dei opus ... non est nostrum aliquod opus, cum nos Deo facimus aut damus aliquid, sed accipimus aliquid a Deo idque tantum per ipsius misericordiam" (W. A. 42, 565, 13 ff.). Wiederholt kommt er bei den Disputationen darauf zu sprechen. Seine

Thesen De fide vom 11. Sept. 1535 beginnt er nach dem Zitat von Röm. 3, 28 mit dem Satz: „Fides hic vera et donum illud spiritus sancti intelligi debet“ (Drews S. 9). Deutlicher heißt es später: „Verbum est causa fidei, hoc est certum. Verbum non est opus nostrum, sed regnum Dei efficax et potens in cordibus nostris. Auditus autem est passio et materia iustificationis“ (Drews S. 243). Oder: „Nulla est causa (efficiens) iustificationis nisi solus Deus“ (ebenda S. 398). Zwar bezeichnete er selbst öfter den Glauben als das Werk des 1. Gebotes (vgl. z. B. W. A. 30 I, 354 Anm.), doch in mehreren Disputationen warnte er vor dem sich leicht mit diesem Ausdruck verbindenden Mißverständnis (vgl. Drews S. 42 f. 45. 50) und sagt dafür deutlicher: „fides est donum Dei, ideo non debet dici opus“. „Non est admittendum, quod fides opus vocetur“. „Non justificat ut opus, sed instrumentum est, quo apprehendimus beneficium Christi“. (Ebendort S. 43. 121. 187. 705.)

Als Luther im Bekenntnis vom Abendmahl Christi 1528 (W. A. 26, 504 f.) zum erstenmal eingehend die Lehre von den drei göttlichen Stiften oder Orden entwickelte, setzte er sie den wider die h. Schrift von Menschen erfundenen Stiftungen und Regeln des Klosterlebens entgegen; in diesen suche man durch eigene sonderliche Werke selig zu werden unter Verleugnung der Gnade Jesu Christi, jene dagegen sind durch Gottes Wort geheiligt und von Gott geboten, daß wir darin unsern christlichen Glauben erweisen sollen; freilich sei keiner dieser drei göttlichen Orden, auch nicht der sie umfassende gemeine Orden der christlichen Liebestätigkeit ein Weg zur Seligkeit, sondern es bleibe als einziger Weg der Glaube an Jesum Christum. „Selig werden wir allein durch Christum, heilig aber beide durch solchen Glauben und auch durch solche göttliche Stifte und Orden. ... Alle die, so in dem Glauben Christi selig sind, die tun solche Werke und halten solche Orden.“ Also schon damals behauptete Luther ähnlich wie später in der besprochenen Bibelinschrift einen wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Glauben und zwischen dem Leben in jenen gottgemäßen — sonderlich in den sog. welt-

lichen — Ständen. Solch sittliches Leben ist ihm die nötige Bezeugung und Bewährung des Glaubens, aber keineswegs bewirkt es die Rechtfertigung oder Seligkeit. Die rechten Werke der Nächstenliebe und Berufstreue geschehen eben ohne jeden berechnenden Nebengedanken, daß man dadurch vor Gott bestehen könne (wie die Klosterleute in ihrem ungöttlichen Stande solches wähnen); sie machen wohl vor Menschen gerecht, aber nicht vor Gott. Denn es bleibt dabei: vor Gott im Himmel macht allein der Glaube gerecht, der, durch die in der christlichen Gemeinde geschehende Verkündigung der Gnade und Gerechtigkeit Christi geweckt, das Annehmen, Empfangen (das begierige „für eigen Haben") solcher Gnade bedeutet und zwar von seiten des Sünders, der an seiner eigenen Würdigkeit und Fähigkeit verzweifelt ist; sola fides justificat in coelo i. e. in ecclesia usw.

So haben wir versucht, annähernd vollständig den Gedankenkreis Luthers zu beschreiben, in den sein Bibeleintrag über Röm. 3, 28 sich einordnet. Ob er in jene prägnanten Sätze noch mehr „hineingeheimnißt" hat, ob er z. B. vielleicht bei der Zusammenstellung von Glauben, Dulden, Dienen an die gelegentlich (vgl. W. A. 19, 77 Z. 13 ff. 21 f.) ebenso bezeichnete „Summa des christlichen Verstands" gedacht hat, bleibe dahingestellt.

3. Bemerkungen zu einer Bibelinschrift über 1. Kor. 15, 55; Jes. 25, 8.

In der Erl. Ausg. 56, S. LXX Nr. 882 ist durch Dr. Neudecker eine Eintragung Luthers aus einer Bibel abgedruckt [1]),

1) Diesen Abdruck läßt Seidemann in seinen Lutherbriefen (1859) S. 85 Anm. unerwähnt, er gibt aber folgende bedeutsame Notizen zur Druckgeschichte: „Die eine der von Neudecker im Theol. Litbl. Sp. 619 erwähnten Bibelinschriften: Absorpta est usw. steht ohne Jahr in Vieler schönen Sprüche ed. 1547 (bei Rhau 4°) Bl. Kiij [b] f., ed. 1558 (Wittenberg, Lor. Schwenck 4°) Bl. N f.; Symbola Lutheri von Emil Ohly, Frankfurt a. M. 1852, S. 63; das Faksimile derselben aber nach dem in der Lutherzelle zu Erfurt befindlichen Originale v. J. 1543 in Friedr. Keysers Reformations-Almanach auf das evangelische Jubeljahr 1817, Erfurt G. A. Keysers Buchhandlung S. XCI." — Der älteste Abdruck in Rörers 'Vieler schönen Sprüche Auslegung' (Rhau 1547) — füge ich hinzu —

die sich „in der Bibliothek des Erfurter Augustinerklosters" befand. Die Bibel ist dort verschollen. Vorhanden aber sind zwei Faksimiles, ein minder gutes, mittels Durchpausen hergestelltes, in der Bibl. des Martinstifts, wo es in eine Bibel v. J. 1541 eingeklebt ist, und ein gutes, durch Phototypie gefertigtes, in der Lutherzelle. Nach letzterem wiederholen wir hier den Text, der mehrfach von dem in der Erl. Ausg. abweicht.

„1 Cor 15
Abſorpta eſt Mors in Victoriam
Iſaia 25
בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח
precipitaūit Mortem in eternum
Weil Adam lebt (das ist sündiget) Verschlinget
der Tod das Leben, Wenn aber Christūs stirbt
(das ist gerecht wird) verschlinget das Leben den Tod
Des sey Gott gelobt das Christūs
stirbt und recht
behelt

Martinus LutheR D
1543"

Die Zeilen 2, 3 und 5 sind unterstrichen. Die ungenaue Punktierung der hebräischen Wörter in Z. 4 steht ebenso in der

---

zeigt folgende Abweichungen: voran steht der Spruch „Jes. XXV.", aber ohne den hebräischen Text, und in seinem lateinischen Wortlaut ist Sempiternum für eternum eingesetzt; dann erst folgt „I. Cor. XXV." (der Druckfehler ist in der Ausgabe 1549 in „XV" korrigiert); im deutschen Text ist nach „gelobet" hinzugefügt „in ewigkeit"; die Unterschrift ermangelt des „D." und der Jahreszahl. Es ist zu vermuten, daß Luther die Auslegung öfter und in teilweise abweichenden Formen für Buchinschriften verwertet hat (vgl. Koffmane in den Beiträgen z. Reformationsgesch. 1906, 84f.), und daß Rörers Vorlage im ersten Abdruck 1547 nicht die von uns oben wiederholte, sondern eine andere gewesen ist. — Eine ungenaue Wiedergabe steht in Aurifabers Tischredensammlung, woraus sie in der Weim. Ausg. Tischreden I, 315f. als Anmerkung wiederholt ist. — Vgl. jetzt auch Enders-Kawerau 15, 300.

Vorlage. Das richtige Victoriam (εἰς νῖκος) in Z. 2, statt des Victoria der Vulgata, kommt mit dem Text der neutestamentlichen Diglotte des Erasmus überein. Bei dem Weissagungswort Jes. 25, 8 hat Luther in der Bibel richtig übersetzt: „er wird verschlingen" (Praecipitabit steht auch in der Vulgata); hier setzt er in Übereinstimmung mit dem Spruch des Paulus 1. Kor. 15, 55 das Perfektum praecipitavit ein. Später hat er in einer Predigt vom 31. Mai 1545 (Erl.[2] Bd. 20 II, 338) mit Bezug auf die vorher zitierte Stelle Jes. 25, 8 bemerkt: „St. Hieronymus dolmetschts also: Praecipitavit mortem in sempiternum. Septuaginta dolmetzschens: Devoravit mors praevalens [κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας]. Etliche dolmetzschens: Absorbuit mortem in finem. Aber St. Paulus dolmetzschts aufs allerbeste: Absorpta est mors in victoriam." Demnach scheint die Einsetzung des Perfektums bei Wiedergabe der Jesaiastelle schon durch ältere Ausleger veranlaßt zu sein.

Der allgemeine Sinn der Bibelinschrift ist klar, zumal wenn man die Luther zugleich vorschwebende Stelle Röm. 5, 12. 17 ff. (Adam — Christus, Sünde — Gerechtigkeit, Tod — Leben) sich vergegenwärtigt; aber die genaue Deutung des Wortlauts ist nicht ganz einfach. Den ersten Satz möchte man zunächst so verstehen: „Weil (= so lange als) Adam (= der alte Mensch in uns) lebt, d. h. in seiner Sünde dahinlebt, versinkt er mit diesem seinem ererbten Sündenleben immer völliger in den Tod der Seele, ja in den ewigen Tod, wie ja auch der das irdische Leben endende leibliche Tod der Sünde Sold ist. So bleibt es ohne Christus, der allein retten kann." Das würde ein ähnlicher Gedanke sein, wie ihn Luther einst im Blick auf die „deutsche Theologie" im Dezember 1516 so formuliert hat: „Von rechter Underscheid und Vorstand, was der alt und neu Mensche sei, was Adams und was Gottis Kind sei, und wie Adam in uns sterben und Christus erstehen sall" (W. A. I, 153). Dann wäre in der Bibelinschrift also Adam nicht als Einzelperson zu verstehen, und es handelte sich sofort um die natürlichen Menschen oder Adamskinder überhaupt, die ohne Christus der Sünde und dem Tode rettungslos verfallen sind.

Doch dagegen erheben sich Bedenken auf Grund der zweiten, offenbar gleichartig formulierten Satzgruppe: „Christus stirbt und wird gerecht [1]), Christus stirbt und behält recht", — das kann nicht den 'Christus in uns' bedeuten; es ist hier klar von der historischen Person Christi, von der Tatsache seines Kreuzestodes die Rede und von der justitia aliena, die extra nos erworben ist. Dabei soll freilich die vergangene Heilsgeschichte als eine noch gegenwärtig fortwirkende, uns zugute kommende verstanden werden. Das liegt noch nicht in den präsentischen Formen 'stirbt, wird gerecht' (die als lebendige Vergegenwärtigungen der Vergangenheit gebraucht sind), vielmehr in dem letzten 'recht behält', worin Vergangenheit und fortdauernde Gegenwart zusammen zu denken sind: Christus, der in seinem Kreuzestod (und seiner darauf folgenden Auferstehung) den Prozeß gegen den Satan gewonnen, gegen alle Anfeindungen der höllischen Mächte 'recht behalten' hat, ist zur Rechten Gottes und vertritt uns (Röm. 8, 34), und so können sich seine Gläubigen des trösten, daß ihr himmlischer Fürsprecher gegenüber dem Verklagen und Verdammen des alten bösen Feindes wider sie

---

1) 'Gerecht wird' = 'justificatur', in der Regel von den Gläubigen gesagt, wird hier (aus Anlaß von Röm. 5, 18) auffallenderweise auf Christus elbst bezogen, natürlich in besonderem Sinne. Seiner Gottheit nach gehört die Gerechtigkeit zu seinem ewigen Wesen (vgl. auch die folgende Anmerkung); aber bei dem Menschgewordenen handelt es sich um ein 'Werden', um die Erwerbung des Verdienstes, die Leistung des aktiven und passiven Gehorsams, der stellvertretenden Genugtuung. Dies vollendete sich im Kreuzestod, und die erworbene vollkommene Gerechtigkeit wird den Gläubigen zugerechnet. Zur Sache vgl. Köstlin, Luthers Theologie² II, 65 f. 134. 153 ff. 161 f. 178; Loofs, Dogmengeschichte⁴, S. 704. 736 Anm. 13, S. 781. — Daß jenes 'Werden' sich in einem Kampf vollzog, spricht Luther öfter aus in Anknüpfung an die von ihm besonders geschätzte alte Ostersequenz 'Victimae paschali', wo es in V. 3 lautet: Mors et vita duello conflixere mirando, dux vitae mortuus regnat vivus. Bekanntlich hat Luther dies in einem seiner Osterlieder so wiedergegeben:

„Es war ein wunderlich Krieg,
Da Tod und Leben rungen,
Das Leben behielt den Sieg,
Es hat den Tod verschlungen."

Vgl. auch Weim. Ausg. 40 I, 439, 11. 32 f. (Kommentar zum Galaterbrief); Erl. Ausg.² Bd. 2, 172 (Hauspostille).

noch heute 'recht behält'; darum danken sie Gott. Bei der den Reichtum der Gedanken nur andeutenden und kunstvoll zugespitzten Ausdrucksweise der Bibelinschrift kann es nicht befremden, daß hier allein der Tod Christi angeführt wird. Zweifellos hat Luther ebenso wie Paulus 1. Kor. 15 den Tod und die Auferstehung Christi zusammengedacht; aber ihm ist hier nicht erst die Auferstehung, sondern schon der Kreuzestod die Offenbarung der vollkommenen Gerechtigkeit und des göttlichen Lebens Christi[1]). In der erwähnten Predigt vom 31. Mai 1545, die denselben Text zugrunde legt, ist anderseits vielmehr die Auferstehung hervorgehoben; eben hier geht Luther noch näher ein auf die Gedanken Röm. 5, 12. 17 f., die ja auch die Gestaltung der Bibelinschrift beherrschen (vgl. Erl.² Bd. 20 II, 339 ff.). — Das einleitende 'Wenn' ist entweder temporal zu fassen = 'wann', 'dann, wenn', wobei die Leser gleichsam aufgefordert sind, sich in die Karfreitagsgeschichte als Zeugen zu versetzen, sie mitzuerleben und ihren Erfolg zu bedenken. Oder 'Wenn' ist konditional zu nehmen, wobei aber die Bedingung als Wirklichkeit und zugleich als bewirkende Ursache zu gelten hat: Wenn es sich aber so verhält, daß Christus gestorben ist usw.

Nun blicken wir wieder auf die erste Satzgruppe zurück. Die vorhin hypothetisch vorgetragene Deutung ist abzuweisen. 'Adam'

---

1) Auch in Luthers Osterlied 'Christ lag in Todesbanden' ist mehr noch als die Auferstehung der Sühntod Christi am Kreuzesstamm, wo ein Tod den andern fraß, als der Grund der Todesbezwingung aufgefaßt. — Es liegt ja nahe, in unserm Text bei dem den Tod verschlingenden Leben sofort an die Ostertatsache zu denken, aber der Zusammenhang weist bestimmt zunächst auf die Karfreitagstatsache; auch der Schlußsatz sagt nicht, daß Christus „lebt", sondern daß er „stirbt" und recht behält. Demnach ist in Luthers Sinn das siegreiche „Leben" Christi samt seiner Gerechtigkeit gerade im Kreuzestod anzuschauen. — Leben, Gerechtigkeit, Segnung werden gelegentlich von Luther als wesentliche Züge der Gottheit Christi im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre genannt, so zu Gal. 3, 13 (Weim. Ausg. 40^{I}, 441, 26 ff.): „Ipse (Christus) est Vita, Iustitia et Benedictio, quae naturaliter et substantialiter Deus est .... Quare cum docemus homines per Christum iustificari, Christum esse victorem peccati, mortis et aeternae maledictionis, testificamur simul eum esse natura Deum."

ist, dem folgenden 'Christus' entsprechend, auf die Einzelperson zu deuten, und die Präsensformen 'lebt', 'sündigt' usw. sind Vergegenwärtigungen der urgeschichtlichen Tatsachen und ihrer Folgen, wobei im Eingang 'Weil' vielleicht temporale, wahrscheinlich aber kausale Bedeutung hat. Also: weil der erste Mensch Adam durch seinen Fall und Ungehorsam sein Leben zum Sündenleben machte, darum ereilte ihn das göttliche Gericht, der (geistliche und leibliche) Tod, der über ihn und sein natürliches Leben das Recht und die Herrschaft gewann. Oder etwa: so lange als der erste Mensch lebte und sündigte, verfiel er immer mehr (gemäß dem Spruch Gottes 1. Mos. 2, 17) der Herrschaft des Todes. Man beachte, daß in den beiden Satzgruppen 'Tod' in gleichartigem, 'Leben' aber in verschiedenem Sinne gebraucht ist; zunächst bedeutet es das natürliche sündliche Leben Adams, dann das gerechte göttliche Leben Christi. Weiter aber ist zu sagen, daß zwischen beiden Perioden folgendes zu ergänzen ist: der Sieg der Sünde und des Todes ist von Adam auf seine Nachkommen übergegangen, hat sich auf sie vererbt (vgl. Röm. 5, 12), so daß ohne Christus niemand solcher Herrschaft sich entziehen kann; und sofern in einem Christen noch etwas vom alten Adam lebt, ist dies demselben Gericht unterworfen. Was wir also als unmittelbare Deutung des ersten Satzes abwiesen, ist als unausgesprochener Zwischengedanke doch zuzulassen.

Fassen wir den Tod etwas enger als eine Tatsache, nicht als einen Entwicklungsprozeß auf, so würde Luthers Gedankengang so wiederzugeben sein: Weil [eine temporale Bedeutung des 'Weil' ist hierbei ausgeschlossen] Adam sündigte, mußte er sterben, sein Leben wurde vom Tod verschlungen. Und diese Herrschaft des Todes verblieb über allen Adamskindern, wegen ihrer Sünde hatte der Tod ein Recht an ihnen. Erst durch Christus trat die große Veränderung ein, daß an Stelle des Todes vielmehr das Leben zur Herrschaft kam. In Christus war das sündlose, gerechte, göttliche Leben beschlossen, an ihm also hatte der Tod kein Anrecht. Wenn nun Christus doch freiwillig starb, so leistete er solch Todesopfer nicht für eigene, son-

dern für fremde Sünden, sie zu sühnen; durch sein Gerechtsein, Gerechtwerden, seinen Gehorsam, sein stellvertretendes Strafleiden wurde er unsere Gerechtigkeit und der Grund unserer Rechtfertigung vor Gott. Anstatt der Sünde und des Todes, die Christus durch seinen Tod besiegt hat, herrscht nun sein Leben und seine Gerechtigkeit über den Seinen; für sie ist mit der Sünde im Grunde auch der Tod ganz vernichtet, in den Sieg verschlungen. Und wenn sie doch noch leiblich sterben müssen, so hat das für sie eine ganz andere Bedeutung als für die Adamskinder; denn sie dürfen sich der Vergebung ihrer Sünden trösten, da Christus mit seiner ihre Ungerechtigkeit zudeckenden Gerechtigkeit und seinem Eintreten für sie gegen alle Verkläger 'recht behält'. „Hie in diesem Leben — so erläutert die Predigt vom 31. Mai 1545 weiter, s. Erl. 20^{II}, 342 f. — fähet dieser Sieg an in uns durch den Glauben im Wort; aber dort in jenem Leben wird er rein erfüllet werden. Indes sieget der Tod über unsern Leib, von Adam bis an der Welt Ende. Aber an jenem Tage werden wir den Sieg auch haben nach dem Leibe von Ewigkeit zu Ewigkeit, also daß das Leben ewiglich herrschen und regieren wird wider den Tod."

Die eigentliche Absicht Luthers bei Abfassung der Bibelinschrift war offenbar die, zu zeigen, was des Christen Trost in Todesnöten sei. Das ist der Hauptpunkt. Aber beim Durchdenken der knappen, geistreichen Sätze drängen sich allerlei Nebengedanken heran, die sich organisch mit dem Hauptgedanken verknüpfen lassen und auf die Luther wohl selbst mit hat anspielen wollen. Schon oben machten wir auf Zwischengedanken aufmerksam, die zur Ergänzung der ersten Periode dienen, und anderes. Wir erinnern ferner an Luthers Auslegung von Jes. 25, 8 — das ist das zweite voranstehende biblische Zitat — in seinen Scholia in Jesaiam v. J. 1523/4 samt der Auslegung von 1527/29 (Weim. Ausg. 25, 169 f.). Hier ist zwar auch davon die Rede, daß nach Christi Sieg der Tod kein Anrecht mehr an den Gläubigen habe. Aber nicht darauf liegt der Nachdruck, diesen Glaubenstrost einzuprägen, sondern das fortdauernde heiligende, entsündigende, neubelebende Wirken Christi in seinen

Gläubigen zu bezeugen, also etwas, was unmittelbar in dem besprochenen Bibeleintrag nicht ausgedrückt ist. „Hic Euangelii fructus est et efficacia — heißt es im Jesaiakommentar —, ut mortuos vivificet et mortem tollat. . . . Christus enim mortem devicit, ut nullum in credentes ius habeat.“ Dann weiter im Blick auf Hos. 13, 14: „In Christianis est assidua absumptio mortis, neque regnum Christi aliud est quam perpetua voratio mortis et inferni. Sicut enim pestis paulatim vires corporis absumit, sic Christus continue absumit mortem et peccatum in suis. Fit autem hoc, quando credimus Verbo. Quantum enim crescit cognitio Verbi et Christi, tantum crescit vita. Sicut autem vita crescit, ita decrescit mors et peccatum.“

Es ist nicht Luthers Art, streng logisch und systematisch seine Gedanken zu gliedern, abzugrenzen und zu verknüpfen, er pflegt vielmehr die erlebten Wahrheiten mit einer Fülle lebensvoller anschaulicher Ausdrücke, in denen sich die Gedanken oft drängen und überstürzen, zu bezeugen, um sie dem praktisch-religiösen Verständnis nahezubringen. Darum ist es oft nicht leicht — wie auch das behandelte Diktum zeigt —, einen einzelnen Ausspruch Luthers, zumal wenn er bedachtsam wortkarg und zugleich gedankenschwer geprägt ist, genau zu erläutern.

(Im nächsten Heft folgen zwei weitere Stücke.)

3.

Gedanken zu Briegers Reformationsgeschichte.

Von

Professor D. Dr. **Gustav Krüger** in Gießen.

Theodor Brieger, seit 1886 Kahnis' Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Kirchengeschichte in Leipzig, hat ein langes Gelehrten-

leben ganz in den Dienst der Erforschung der Reformationsgeschichte gestellt. Wenn ich von der Gelegenheitsrede über „Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche im Lichte der Geschichte" (Leipzig, Hinrichs, 1894) absehe, so wüßte ich unter seinen zahlreichen Arbeiten nur eine, die in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1880 erschienene Abhandlung über Konstantin den Großen, zu nennen, die aus dem Bannkreis reformationsgeschichtlicher Themata hinausführt. Bei einem Kirchenhistoriker von Ruf fällt das auf. Wir sind durch unsern Lehrauftrag gezwungen, jahraus, jahrein die ganze Kirchengeschichte zu durchwandern, mit den Problemen der alten wie der mittleren, der neuen wie der neuesten Zeit Fühlung zu halten, nebenbei bemerkt eine trotz mancher Unbequemlichkeiten segensreiche Verpflichtung, von der ich glaube, daß sie jung erhält, jedenfalls aber vor Einseitigkeit schützt. Eine natürliche Folge solcher Beschäftigung mit den verschiedensten Zeitaltern der Kirche scheint es zu sein, daß so viele unter uns schriftstellerische Früchte mannigfacher Art einem mehr oder weniger willigen Leserkreise darzubieten versuchen. Brieger hat das verschmäht. Er hat sich — im Sinne der vorstehenden Bemerkungen — der Öffentlichkeit gegenüber einseitig verhalten. Ich denke nicht daran, ihm daraus einen Vorwurf machen zu wollen. Im Gegenteil, ich bewundere die selbstgewollte Zurückhaltung, mit der er in der Beschränkung verharrte, um in ihr Meister zu werden. Dieser Beschränkung verdankt er es in erster Linie, daß seine Stimme, wo es sich um die Fragen seines eigensten Gebietes handelt, weithin gehört wird, und daß sein Urteil allen als maßgebend erscheint.

Zu der von Julius von Pflugk-Harttung herausgegebenen Weltgeschichte, die im Buchhandel und im Volksmund unpassenderweise unter der Flagge des Verlegers segelt, hat Brieger im Jahre 1907 die Darstellung der Reformationsgeschichte beigesteuert. Was uns heute vorliegt, ist der erweiterte Abdruck der ersten Fassung, die etwa um ein Viertel an Umfang gewonnen hat. Es handelt sich dabei, wie der Verfasser im Vorwort bemerkt, um eine Wiederherstellung des Ursprünglichen, da sich im

Rahmen jener Weltgeschichte aus Rücksicht auf den Raum erhebliche Abstriche nötig gemacht hatten. Das Ebenmaß der Darstellung, um das sich Brieger bemüht hatte, ist somit in der Neuausgabe wiederhergestellt worden [1]).

Auch in dieser Darstellung tritt weise Beschränkung überall hervor. Wir finden, schreibt Brieger, im Zeitalter der Reformation unser Vaterland auf der Höhe seines weltgeschichtlichen Einflusses. „Nie zuvor und niemals in den seitdem verflossenen Jahrhunderten war Deutschland in diesem Grade der bewegende Mittelpunkt für Europa." Dem entspricht es, daß Brieger sein Auge fast durchaus auf die Vorgänge in Deutschland eingestellt hat. Die beiden einzigen Abschnitte, in denen von der außerdeutschen Reformation die Rede ist (Spanien und Italien. Die Anfänge einer Restauration des Katholizismus. — Westeuropa und der Kalvinismus), sind eingesprengt zwischen den Bericht über den Speierer Reichstag von 1544 und die Wendung zum Kriege. So wirken sie meiner Empfindung nach schon ästhetisch als Fremdkörper, sofern man sie ohne sonderlichen Schaden für die Lektüre der Schlußkapitel überschlagen kann. Sachlich aber sind sie viel zu kurz gehalten, um „uns die Entwicklung der außerdeutschen Länder" mehr als „ihren allgemeinsten Umrissen nach zu vergegenwärtigen". Wirklich ist die Absicht Briegers, dessen Worte ich soeben gebrauchte, nicht weiter gegangen, und diese Absicht haben wir zu ehren. Aber die Frage wird doch erlaubt sein, ob solche Knappheit im Rahmen einer Reformationsgeschichte vom weltgeschichtlichen Standpunkt aus berechtigt ist. Zur Verdeutlichung nur ein Beispiel: was über Kalvin und den westeuropäischen Protestantismus gesagt wird, umfaßt nur wenige Zeilen mehr als der Bericht über die Doppelehe des Landgrafen und Luthers Stellung dazu. Es wird uns noch deutlich werden, warum Brieger eine ausführliche, „den Schein einer kaum berechtigten Abschweifung" hervorrufende Erörterung

---

1) Theodor Brieger, Die Reformation. Ein Stück aus Deutschlands Weltgeschichte. Verlegt bei Ullstein und Komp., Berlin 1914. XVI, 396. Geb. 5 Mark.

gerade dieses Themas für notwendig hielt. Das Mißverhältnis, das aufzuzeigen mir an dieser Stelle wichtig scheint, bleibt jedenfalls bestehen.

Aber auch wenn wir, wie wir es sollen, Briegers Absicht folgen und unser Auge mit ihm fast ausschließlich auf Deutschland richten, bleibt eine gewisse Beunruhigung nicht aus. So hat es wenigstens mich befremdet, daß von der täuferischen Bewegung in dem ganzen Buch so gut wie gar nicht die Rede ist; nur ein paar Seiten über Münzers theokratische Revolution kann man allenfalls hierher rechnen. Mag das Werturteil über diese Bewegung lauten, wie es will, eine weltgeschichtliche Betrachtung der Reformationsgeschichte kann um das Täufertum schon um der gewaltigen Wirkungen willen, die ihm auszuüben beschieden war, nicht herumkommen. Noch mehr aber möchte ich beklagen, daß nicht der Versuch gemacht worden ist, den Ertrag der Reformation für die kirchliche Kulturgeschichte, entsprechend dem, was in der Einleitung so schön und eindringlich von der Zeit der Vorreformation gesagt wird, in einem Schlußkapitel zusammenzufassen und so den Leser mit einem tieferen Eindruck zu entlassen, als ihn der Hinweis auf den Augsburger Religionsfrieden, den „vorläufigen Abschluß“, das „Ergebnis, auf das wir wohl mit Wehmut blicken“, zu erzielen vermag.

Indessen gilt es auch hier nicht ungerecht sein. Wenn Brieger auf so nahe liegende Einwände, wie die von mir erhobenen, keine Rücksicht nahm, so geschah es gewiß mit voller Absicht. Wer sein Buch mit Verständnis liest, dem kann es nicht verborgen bleiben: Brieger wollte uns mit seiner Reformationsgeschichte Persönlichkeit und Werk Martin Luthers lebendig machen. Luther ist ihm die Reformation, und die Reformation ist ihm Luther. Von der ersten bis zur letzten Zeile des Buches beherrscht der Gedanke an Luther die Darstellung. Wo von ihm gesprochen wird, da wird der Fluß der Rede breiter, der sonst so ruhige Ton wird warm, und in der Tiefe loderndes Feuer drängt nach Ausdruck. Es finden sich viele Stellen — ich mag sie hier nicht ausschreiben —, die zu dem Markigsten gehören, was überhaupt von Luther gesagt worden ist. Da nimmt man

denn auch ein längeres Verweilen bei Einzelheiten in Kauf, das die Ökonomie der Gesamtdarstellung zu beeinträchtigen scheint, wie die schon erwähnte Darlegung von Luthers Beichtpriestertum im Fall Philipp, und man tut es um so lieber, weil man in jedem Worte den unbestechlichen Sachkenner vernimmt.

Ist nun eine so hohe Einschätzung Luthers berechtigt, und wenn sie es ist, rechtfertigt sie den Satz, mit dem Brieger sein Buch eröffnet: „Die moderne Zeit fängt mit Martin Luther an"? Man kann meines Erachtens jene Frage bejahen, ohne sich zum Inhalt dieses Satzes zu bekennen. Solche Antwort aber bedarf der Begründung. Es kommt zunächst alles darauf an, was man unter Reformation versteht. Wollen wir in ihr, auf ihren Kern gesehen, eine der Renaissance gleichartige Bewegung erkennen, so ist es falsch, Luther so in den Vordergrund zu rücken, wie ich es mit Brieger tun möchte. Es ist unmöglich, für die Renaissance, als das Zeitalter nicht nur der Neubelebung von Wissenschaft und Kunst, sondern des Erwachens eines neuen Geistes überhaupt, eine Einzelpersönlichkeit zu nennen, deren Name die Sache deckt. Nun kann man manches anführen, was es gestatten würde, die Betrachtung der Reformation unter ähnliche Gesichtspunkte zu rücken. Ich brauche nur an den Einfluß zu erinnern, den der sogenannte Humanismus auf die Bewegung besessen hat, die in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts unser Volk in seinen Grundfesten erschütterte und in der Gesamtheit seiner Lebensäußerungen neugestaltete. Es bedarf weiter nur eines Hinweises auf die wirtschaftlichen, sozialen, politischen Umwälzungen, die mit dieser Bewegung verbunden waren. Ja, selbst wenn ich an das rühre, was wir mit vollem Recht in nächste Beziehung zur Reformation setzen, den Sturz des alten Kirchenwesens, bewege ich mich immer noch in dem Vorstellungskreise, mit dem es sich hier auseinanderzusetzen gilt. „Hätte es keinen Luther gegeben", so sagte der alte Döllinger, „Deutschland wäre doch nicht katholisch geblieben [1])."

---

1) J. von Döllinger, Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, Nördlingen 1888, S. 54. Die hier gesammelten Vorträge sind

Gewiß, die Reformation im Lichte des Humanismus, des Sozialismus, des Patriotismus, des Antiromanismus, ja sogar des Protestantismus, aller möglichen „ismen“ also, diese Reformation ist nicht Luther, wenigstens nicht Luther allein, und Luther ist nicht diese Reformation. Da ist Luther einer unter vielen, gewiß ein Großer, der sich breitbeinig in unseren Weg stellt und so manchen andern um Hauptesläng überragt. Aber er ist nicht er selbst, ist nicht der Luther, zu dem man unter allen Umständen ein rein persönliches Verhältnis, sei's in Liebe, sei's in Haß, gewinnen muß, und der in seiner Person etwas vom Genius unseres Volkes verkörpert. Diesen Luther finden wir da, wo er, unbekümmert um die Außenwelt, um das Heil seiner Seele ringt, und wo er der Sieghaftigkeit dieses Ringens allbezwingenden Ausdruck gibt. Und dieser Luther mit seiner restlosen Aufrichtigkeit, seiner stolzen Demut, seiner unerschütterlichen Glaubenszuversicht und seinem gemütstiefen Gottvertrauen, kurz mit alledem, was Freiheit eines Christenmenschen ist, dieser Luther ist die Reformation. Seine Seele ist unseres Volkes Seele. „Es hat nie einen Deutschen gegeben, der sein Volk so intuitiv verstanden hätte und wiederum von der Nation so ganz erfaßt, ich möchte sagen eingesogen wäre, wie dieser Augustinermönch in Wittenberg. Sinn und Geist der Deutschen waren in seinen Händen wie die Leier in der Hand des Künstlers [1].“ Als Döllinger diese Worte sprach, da dachte er nicht an Bismarck, ich möchte lieber sagen, noch nicht. So bedarf sein Urteil wohl einer Einschränkung. Auf Luther gesehen, bleibt es dennoch innerlich wahr und sollte uns allen ins Herz gesprochen sein.

Als das Reformationsfest herannahte, schrieb Goethe an Knebel: „Pfaffen und Schulleute quälen unendlich, die Reformation solle durch hunderterlei Schriften verherrlicht werden; Maler und Kupferstecher gewinnen auch etwas dabei. Ich fürchte nur, durch alle diese Bemühungen kommt die Sache so ins klare,

---

schon 1872 gehalten, damals aber nur nach stenographischen Aufzeichnungen in der Allgemeinen Zeitung gedruckt und nach Döllingers Handschrift ins Englische übertragen worden.

1) A. a. O. S. 53.

daß die Figuren den poetischen, mythologischen Anstrich verlieren. Denn, unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache nichts interessant als Luthers Charakter, und er ist auch das einzige, was der Menge eigentlich imponiert. Alles übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt [1])." Der alte Herr war, wie man sieht, mißgestimmt. Offenbar haben ihm die untergeordneten Instanzen stärker zugesetzt, als der Minister in ihm vertragen konnte. So wollen wir über den „Quark" mit ihm nicht rechten. Übersetze ich mir seine Worte in meinen Sinn, so sagen sie in ihrem Kern das Richtige. Ja, Luthers Charakter trägt die Reformation, und er ist auch das einzige, was der Menge eigentlich imponiert. Nur der „Menge"? Soll mit diesem Worte ein verächtlicher Nebensinn verbunden sein, ich würde es nicht unterschreiben. Richtig verstanden, drückt es tiefste Geschichtserkenntnis aus [2]). Und daß er diese Erkenntnis, unbekümmert um naheliegende Einwände, so nachdrücklich herausgearbeitet hat, dafür bin ich und werden viele mit mir Brieger dankbar sein. Um eines seiner schönen Worte (S. 86) anzuführen: Luther „führt den Frühling herauf, und alle Wonne, die der Lenz mitbringt inmitten von Sturm und Drang, hat seine Zeitgenossenschaft in den ersten Jahren seines reformatorischen Vorgehens in tiefster Seele empfunden".

Nun aber frage ich: folgt aus dem, was ich hier glaubte ausführen zu dürfen, die Richtigkeit des Satzes: „Die moderne Zeit fängt mit Martin Luther an"? Ich kann das nicht zugeben, ja ich gestehe, daß mir dieses Urteil gerade aus Briegers Feder nicht verständlich ist. Wie in aller Welt kann ein so völlig

---

1) Brief vom 22. August 1817. Weimarer Ausgabe, 4. Abteilung (Briefe), 28. Band, S. 227.

2) An Rochlitz hat Goethe wenige Monate vorher geschrieben: „Lassen Sie uns bedenken, daß wir dieses Jahr das Reformationsfest feiern, und daß wir unsern Luther nicht höher ehren können, als wenn wir dasjenige, was wir für recht, der Nation und dem Zeitalter ersprießlich halten, mit Ernst und Kraft, und wäre es auch mit einiger Gefahr verknüpft, öffentlich aussprechen und, wie Sie ganz richtig urgieren, öfters wiederholen." Brief vom 1. Juni 1817. Weimarer Ausgabe a. a. O. S. 110.

unmoderner Mensch wie Luther der Anfänger der modernen Zeit sein? Ich gebe zu, daß ich mich dabei ans Wort halte, und glaube dazu gegenüber einem Manne, der mit solcher Überlegung schreibt wie Brieger, verpflichtet zu sein. Daß nämlich mit der Reformation und also auch mit Luther etwas Neues in die Weltgeschichte eingetreten ist, das leugnet im Ernste kein Mensch, nicht einmal der Katholik. Und somit bleibt es auch dabei, daß das Zeitalter der Reformation für unsere Geschichtsbetrachtung — äußerlich und innerlich — einen so tiefen Einschnitt macht wie nichts, was in tausend Jahren vorangegangen ist. Und zwar meine ich dabei die Reformation nicht allein unter dem Gesichtspunkt der Gleichung mit Luther, sondern auch und gerade im Lichte aller der „ismen“, von denen die Rede war. Ist aber damit etwas über die „moderne Zeit“ gesagt? Gewiß: Humanismus, Sozialismus, Patriotismus, Antiromanismus, Protestantismus, sie alle haben ihren Beitrag geliefert zu der neuen Zeit, die damals heraufzog, und zu den vielen Geburtshelfern, die die gewaltigen, Menschenalter überdauernden Wehen nötig machten, stellt sich, er freilich mit genialer Unbewußtheit, auch Martin Luther. Aber das Wesen der „modernen“ Zeit wird von alledem nicht anders berührt, als es bei unverbrüchlichen Gesetzen weltgeschichtlicher Entwicklung selbstverständlich ist. Sie spottet ihrer Väter und lacht ihrer Beiständer. Was sie als ihr Wesen erkennt, das ist die Zertrümmerung des alten und die Aufrichtung eines neuen Weltbildes, ist der Ersatz der von den Vätern ererbten Weltanschauung durch eine neue, ihr aus bisher unbekannten oder verschütteten Quellen zugetragene. Das Wesen der modernen Zeit ist Aufklärung, und wer anders als der in der Wolle gefärbte Ultramontane möchte in Luther den Heros der Aufklärung sehen?

Gehört er deshalb ins Mittelalter? Das wäre freilich das gröbste Mißverständnis, dem sein Genius verfallen könnte. Es wundert mich, daß Brieger auf diese, meines Wissens doch von niemandem aufgestellte Behauptung zwischen und in den Zeilen immer wieder Rücksicht nimmt. Es ist, als müsse er Luther dagegen verteidigen, daß er, wie es einmal (S. 329 f.) heißt, „in

seinen Anschauungen und in seinem Verhalten" „als fehlbarer Mensch nicht nur geirrt oder gestrauchelt", sondern daß auch „in zahllosen Einzelheiten ihm selber unbewußt das Mittelalter in ihm fortgewirkt hat". Was heißt denn das anders, als daß er, um einen trivialen Ausdruck zu gebrauchen, Kind seiner Zeit gewesen ist? Welcher Genius wäre das nicht? Gehören darum Jesus und Paulus dem Judentum? Augustin und Franz dem Katholizismus? Und Luther sollte ins Mittelalter gehören? Wenn man mit diesem nominalistischen Begriff überhaupt reale Vorstellungen verbinden will, so kann doch nur der „Quark" damit gemeint sein, „der uns noch täglich zur Last fällt", die Spreu unter dem Weizen, den Gottes Mühlen, wenn ich so sagen darf, nur langsam mahlen. Luther ist nicht Quark und Spreu, Saft ist er und Kraft.

Und darum ist er zeitlos wie aller Genius. Zeitlos ist er wie sein großes Lied, mögen darin auch Hölle und Teufel ihr Wesen treiben. Er hätte es dichten können, schon als er über den Psalmen saß. Es war in ihm lebendig, als er den herrlichen Brief an Linck vom 10. Juli 1518 schrieb. Wir wissen bis zur Stunde nicht sicher, dichtete er's in der Wormser Zeit, oder als Speier nahe war. Geschlecht auf Geschlecht hat sich daran erhoben und gestärkt. Man wird es noch singen, wenn unsere Zeit längst einer noch moderneren Platz gemacht haben wird. Nein, sie hat ihren Anfänger nicht an Luther. Der war überhaupt, trotzdem ich bei Brieger (S. 329) das Gegenteil lese, kein Anfänger, sondern ein Vollender, wie es Bismarck war. Wer von seiner eigenen Zeit unmittelbar verstanden, wer von ihr aufgesogen und aus ihr wieder herausgesetzt wird, der trägt gewiß in sich Vergangenheit und Zukunft. Aber er blickt mit staunendem Auge in diese Welt aus einer anderen hinüber. Nicht auf Neues sinnt er, sondern wie er das Alte geltend mache, wie er das Ewige, das da verschüttet lag, den Raschlebenden in die Erinnerung rufe, daß es ihnen neu scheint und neuen Antrieb bringt. „Aus den Tiefen deutscher Frömmigkeit", sagt Brieger (S. 389) schön, „ist die Idee des Glaubens aufgetaucht, welcher sich die Welt zu erneuern vermißt." Erneuern will er

diese Welt, nicht indem er ihr Neues bringt, sondern indem er in ihr als Sauerteig wirkt. Zeitlos ist der Glaube, den Luther lebendig machte. Habakuk hat ihn gekannt und Paulus hat ihn besessen. Auch Augustin hat seine Kraft verspürt, und noch mancher Große mag von ihm gelebt haben. In Luther hat er neu gezündet, und was in diesem Deutschen brannte, ist zum leuchtenden Wahrzeichen geworden weithin über die Grenzen unseres Vaterlandes hinaus. Er selbst aber ward zum Roland seines Volkes. Möchte seine „Figur" über unseren Forschungen den „poetischen und mythologischen Anstrich" nicht verlieren, von dem Goethe sprach, und der von allem Gewaltigen in der Geschichte unabtrennbar ist. Während ich diese Zeilen schreibe, ruht mein Blick auf Klingers Beethoven, und meine Gedanken suchen den Riesen auf, der am Rathaus zu Bremen die Wacht hält und, neu verkörpert, vom Elbhügel in Hamburg ernst und groß in die Lande schaut.

Nicht eine Rezension habe ich schreiben wollen. Einem bedeutenden Buche, wie es Briegers Reformationsgeschichte ist, dankt man am besten, indem man den Anregungen Ausdruck gibt, die man von ihm empfangen hat. Brieger hat von seiner Darstellung gesagt: „Möge es ihr beschieden sein, an ihrem Teile dazu mitzuwirken, daß den Erben Martin Luthers diese ruhmvolle Epoche, von deren unermeßlich reichen Kräften noch Geschlecht um Geschlecht zu zehren haben wird, in ihrer einzig dastehenden Größe offenbar werde." Diesen Wunsch gebe ich von Herzen und mit Überzeugung weiter.

Rezensionen.

1.

Die Entwicklung in der Theologie K. Beths[1]) von Lic. **Walther Schulz,** Oberlehrer in Berlin.

Im Jahre 1907 erschien Beths Werk „Die Moderne und die Prinzipien der Theologie“, eine Auseinandersetzung der modernen positiven Theologie mit den Grundtendenzen des modernen Lebens, besonders der Wissenschaft. In dem Streite, der sich um R. Seebergs Forderung einer modernen positiven Theologie erhoben hatte, nahm Beth auf seiten seines Lehrers Stellung. Die Grundlagen einer solchen modernen positiven Theologie wurden von ihm in dem „kühnen und wohlüberlegten Zukunftsentwurf“ R. Seebergs anerkannt. In dem methodischen Gegensatz, der sich zwischen Seeberg und Th. Kaftans Forderung einer modernen Theologie des alten Glaubens in der Auseinandersetzung zwischen R. Grützmacher und Th. Kaftan offenbart hatte, trat Beth für die Seebergsche Formulierung der Aufgabe der neuen Theologie ein, mit ausdrücklicher Verteidigung der Bezeichnung dieser Theologie als einer positiven gegen die Bedenken, die W. Herrmann in der Ztschr. für Th. u. K. 1906, S. 178 gegen diese Terminologie erhoben hatte. Positiv sei diese Theologie, weil sie „die christliche Religion in der christlichen Offenbarung als unverrückbare Größe“ vorliegend und als gegebenes Objekt der Theologie anerkenne (S. 11). Sie unterscheide sich hierdurch von jener Theologie, die unter dem Einfluß der evolutionistischen Denkweise die Absolutheit des Christentums in Frage stelle. Das Bekennt-

---

1) Karl Beth ist seit 1906 Professor an der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien; vorher war er Privatdozent in Berlin.

nis „zu dem in den Konfessionsschriften ausgeprägten, im lebendigen Heilsglauben entstandenen Verständnis des Christentums“ sei für sie Voraussetzung (S. 16).

Die Durchführung aber, die die Forderung einer so bestimmten Theologie in Kaftans moderner Theologie des alten Glaubens gefunden hatte, wurde von Beth aufs schärfste abgelehnt. Ihr wurde entgegengehalten, daß Kaftan trotz seiner Anerkennung der Autonomie der Persönlichkeit dem modernen Subjektivismus nicht gerecht werde. Abgewiesen wurde die von Kaftan betonte Scheidung zwischen theoretisch und praktisch bedingtem Erkennen und die geforderte Überordnung dieses über jenes. Der an dritter Stelle als bedeutungsvoll für die Theologie verlangte Wirklichkeitssinn in bezug auf Naturwissenschaft wie Geschichtswissenschaft und ihre Ergebnisse wurde auch von Beth gefordert, aber Kaftans Stellung, zumal gegenüber der Naturwissenschaft, als ungenügend abgelehnt. Die ungeteilte Zustimmung Beths fand dagegen Seeberg; nur leise deutete sich eine Differenz an, wenn eine stärkere Berücksichtigung des Einflusses naturwissenschaftlicher Probleme und Fragestellungen auf die theologische Arbeit gefordert wurde (S. 149). Der Gegensatz zu Grützmacher trat schon hier schärfer zutage; seine Auffassung von der rein negativen Stellung der modernen Theologie zu dem modernen Leben wurde als völlig ungenügend verworfen; „ein so rundes und umfassendes Zugeständnis an die alten Bildungen abzugeben“, wie es Grützmacher getan, wurde für unmöglich erklärt (S. 175). Aber Beths Stellungnahme zu den wichtigsten Problemen war, wie die folgenden Ausführungen zeigten, noch eine schwankende und in sich zwiespältige. Sie bleiben durchaus im Rahmen der modernen positiven Theologie, wie sie Seeberg in den Grundwahrheiten entwickelt hatte. In den Ausführungen Beths über die verschiedene Ausgestaltung der Deszendenztheorie, über die mannigfaltigen Anschauungen inbezug auf die in der Deszendenz sich auswirkenden Triebkräfte, in bezug auf die Richtung und den Umfangsbereich der Entwicklung liegen die Keime für das zweite Werk („Der Entwicklungsgedanke und das Christentum“, 1909), in dem Beth zu zeigen versucht, wie der Entwicklungsgedanke als der Leitgedanke der modernen Biologie für den christlichen Glauben positive Bedeutung gewinnt. In ähnlicher Weise liegen in dem Schlußkapitel die Anfänge des letzten Werkes über die „Entwicklung des Christentums zur Universalreligion“, 1913, allerdings in starker Beschränkung und in durchaus andersartiger Orientierung; denn wenn auch von Beth hier anerkannt wurde, daß die vergleichende Religionsgeschichte für die Theologie eine Ausdehnung des Offenbarungs-

glaubens über die gesamte Geschichte der Religion fordere, so wurden doch die hieraus für die Stellung des Christentums und für die Geltung seines Anspruchs auf Darbietung einer absoluten letzten Wahrheit sich ergebenden Folgerungen und Probleme sehr schnell erledigt (s. S. 335. 340. 342).

In dem Werke von 1909 will Beth zeigen, wie man „von einer wirklichen Bedeutung des Entwicklungsgedankens für das Verständnis der christlichen Religion und somit für die theologische Wissenschaft reden“ könne und müsse (S. 2), indem er die Bedenken, die gegen eine solche positive Einschätzung und Verwertung des Entwicklungsgedankens erhoben worden sind, als unberechtigt erweist. Es kommt vor allem darauf an, seinen eigentlichen Sinn festzustellen. Beth trennt den Entwicklungsgedanken, wie er in der Zeit des deutschen Idealismus ausgebildet wurde, von dem Entwicklungsgedanken der Naturwissenschaft. Jener ist ein Erzeugnis der philosophischen Intuition, mit dem Zweckgedanken unlösbar verbunden; dieser, aus dem Geiste des Empirismus geboren, unterscheidet sich charakteristisch von jener ersten Fassung. Er ist allein durch die kausale Fragestellung geleitet; das Ziel der Erkenntnis ist für ihn die Erkenntnis der mechanischen Gesetzmäßigkeit als der allein wirklichen Form des Geschehens. Da nun die nähere Ausgestaltung des Entwicklungsgedankens, vor allem die Stellung zum Zweckbegriff, stets von einer Gesamtweltanschauung getragen ist, so fragt sich, in welchem Verhältnis beide Formen zur christlichen Weltanschauung stehen. Für diese ist aber der Zweckgedanke grundlegend, und es liegt demnach in dem Bekenntnis zu ihr die Ablehnung der antiteleologischen Form des Entwicklungsgedankens. Beth charakterisiert letzteren näher als „Entfaltungsbegriff, der mit bloß quantitativer Steigerung, mit Wachsen oder richtiger mit Kombinieren des schon Vorhandenen rechnet“ (S. 34). Er trete in der Biologie als die Lehre von der Präformation auf, im Gegensatz zu dem echten Entwicklungsbegriff, nach welchem „das Neue, Sichentwickelnde aus dem Alten nicht ohne weiteres und nicht gänzlich ableitbar und erklärbar sei“ (S. 34), und der in der Biologie als Theorie von der Epigenesis der Präformationstheorie gegenüberstehe. (In dem letzten Werke hat Beth diese Gleichsetzung des Entfaltungsbegriffs mit dem mechanistischen, antiteleologischen Entwicklungsgedanken wieder aufgegeben; mit Recht, wie ich glaube.)

Nach der Klarlegung des Sinnes des Entwicklungsgedankens geht Beth auf sein eigentliches Thema ein und zeigt, was seine Anwendung auf die anorganische Natur für das christliche Gott-Welt-Verständnis bedeutet. Noch bedeutsamer wird für die christ-

liche Weltanschauung die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die organische Natur, besonders auf den Menschen, in der Form der Abstammungs- oder Deszendenztheorie, deren Fassung in der Form des Darwinismus die Ausschließung jeder Teleologie in bezug auf die die Entwicklung leitenden Kräfte besagt. In den Vordergrund des Interesses ist aber immer mehr das Problem getreten, das Darwin als gegebene Tatsache angenommen hatte, in dem aber schon Lamarck die Grundfrage erkannt hatte: das Problem der Variabilität und die Frage nach den Bedingungen der Variabilität. Beth bespricht hier den Versuch Weismanns, durch seine Theorie der Germinalselektion das Problem der Variabilität und durch die Lehre von den Determinanten die ontogenetische Entwicklung in rein mechanischer Weise zu erklären, und zeigt, daß in dieser die alte Präformations- und Entfaltungstheorie wieder erscheint. Alle diese Probleme erheben sich in verstärktem Maße, wenn nach den die Phylogenie bestimmenden Kräften gefragt wird. Denn daß eine Phylogenie anzunehmen ist, betont Beth mit Recht gegenüber der agnostizistischen Position Fleischmanns, wenn auch anerkannt werden muß, daß Fleischmann in eindringlicher Weise zeigt, von welchen Schwierigkeiten die Durchführung des Deszendenzgedankens in der Einzelforschung gedrückt ist [1]). Die Beobachtung weitgehender Variabilität der Arten, die Embryologie und die Paläontologie führen auf den Gedanken der Deszendenz als auf eine gesicherte, die vorliegenden Erscheinungen erklärende Hypothese. Die christliche Weltanschauung, so behauptet Beth, stellt sich grundsätzlich auf die Seite des Deszendenzgedankens, sofern durch ihn nicht, wie es in seiner Durchführung und Begründung bei Darwin der Fall ist, die Zweckmäßigkeit ausgeschlossen werden soll. Denn sie betrachtet das Weltwerden, das Werden und Sichemporringen des Organischen zur Höhe des Menschentums als die zweckmäßig und zielstrebig vom göttlichen Geiste herbeigeführte Beschaffung der Basis, auf der die zur Teilnahme am Gottesreich berufene Menschheit ihre Bestimmung erreichen soll. Damit ist im Grunde schon entschieden, daß die religiöse Betrachtung der Stellung des Menschen in keiner Weise von der Einreihung des Menschen in die Abstammungsreihe betroffen wird. Denn unzweifelhaft muß die Frage nach der Abstammung des Menschen zunächst als rein biologische behandelt werden. Es handelt sich bei ihr um einen

---

1) A. Fleischmann, „Die Deszendenztheorie. Gemeinverständliche Vorlesungen über den Auf- und Niedergang einer naturwissenschaftlichen Hypothese." Leipzig 1901. Fleischmann leugnet grundsätzlich, daß das Problem der Deszendenz und seine Behandlung innerhalb des Bereiches der exakten Naturwissenschaft liege. (S. 49/50).

„Einzelfall von Deszendenz", bei dem, bei strikter Anerkennung der Deszendenztheorie als leitender Forschungsmaxime und wohlbegründeter Hypothese im allgemeinen, sich sofort die ungeheuren Schwierigkeiten in bezug auf die Einzelausführung erheben, auf die Fleischmann so energisch hingewiesen hat. Und in der Tat zeigt die vortreffliche Darstellung von Branca, „Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen" (2. Aufl. 1911; Beth lag nur die 1. Auflage, der Vortrag vom 5. internationalen Zoologenkongreß in Berlin vor), in welcher Weise sich, vor allem auch durch die Forschungen des Breslauer Anatomen Klaatsch, die Frage nach der Abstammung des Menschen kompliziert hat. Das Problem, ob monophyletische — so vor allem Darwin und Haeckel — oder polyphyletische Deszendenz, stellt sich zur Erwägung. Reinke, Die Welt als Tat, S. 447, Branca a. a. O. S. 98, auch Nägeli, er von der Annahme steter Urzeugung aus, sind für diese eingetreten. Alle Schwierigkeiten der Anthropogenie soll für Haeckel das biogenetische Grundgesetz lösen. Auf seine in nur sehr beschränktem Sinne mögliche Anwendung, ja auf die Ablehnung, die es in steigendem Maße erfahren hat, weist Beth hin. Die Absurditäten, zu denen es als allgemeingültiges Gesetz verstanden führen würde, zeigt Fleischmann (a. a. O. S. 217/234); vgl. auch die weitgehende Einschränkung bei O. Hertwig, Lehrbuch der Entwicklungsgeschichte des Menschen und der Wirbeltiere, 9. Aufl., S. 45.

Ähnlich verhält es sich mit den Folgerungen, die aus den Untersuchungen Friedenthals über die Verwandtschaft des Blutes zwischen den Säugern gezogen worden sind. Mag auch tatsächlich mehr aus ihnen zu erschließen sein, als was Beth annimmt: „daß zu den vielen offenkundigen physischen Ähnlichkeiten von Mensch und Affe sich ein neuer bemerkenswerter Zug von Ähnlichkeit gesellt hat" (S. 118), — so erhebt sich doch eine andere Schwierigkeit, die Branca hervorgehoben hat. Die Blutsverwandtschaft setzt nahe Verwandtschaft und damit verhältnismäßig späte Trennung der Reihen des Menschen und der Anthropoiden voraus; die langsame geistige Entwicklung des diluvialen Menschen setzt frühe Trennung voraus; die Schwierigkeit wächst, wenn der Mensch ins Tertiär zurückreicht (s. Branca a. a. O. S. 79). Man kann Beth nur zustimmen, wenn er abschließend erklärt: „die Frage nach der Affenabstammung des Menschen sträubt sich gegen strikte Beantwortung" (S. 119); — „wir sehen es aber als eine Forderung der wissenschaftlichen Konsequenz an, den Menschen nicht gegenüber der allenthalben sich aufdrängenden Annahme der Deszendenz zu isolieren" (S. 121).

Beth tritt jetzt der Frage näher, wie die Hervorbildung des Menschen aus tierischer Grundlage vorzustellen ist. Die Tatsache, daß der Mensch sich als entwicklungsfähiges Kulturwesen darstellt, das eine Geschichte durchmacht, bedeutet einen spezifischen Unterschied gegenüber allen andern Organismen, so daß hier — wie auch sonst nach Annahme der neueren Biologie, die damit Lamarcks Anschauung wiederaufnimmt — mit einer sprunghaften Entwicklung, mit Halmatogenesis zu rechnen ist[1]; denn sofort tritt der Mensch als Kulturwesen uns entgegen, d. h. als Wesen, das Naturerzeugnisse absichtsvoll für seine Zwecke umgestaltet. Denn wenn auch der Zusammenhang zwischen der seelischen Entwicklung und der Entwicklung und Differenzierung des Organischen deutlich ist, wobei dahingestellt sein mag, ob diese oder jene das Primäre ist, wenn auch das tierische Seelenleben als die Basis des menschlichen Seelenlebens vorausgesetzt werden muß, so darf doch, betont Beth, „die menschliche Sprache als das kritische Objekt für die Würdigung der Eigenart des Menschen" nicht übersehen werden (S. 129), und die Frage nach dem Ursprung der Sprache ist von größter Bedeutung auch für die Erhellung des biologischen Problems. Es ist nun nötig, die physiologischen Bedingungen des Sprechens, die nach dem Urteil von Biologen bei den Anthropoiden mindestens nicht fehlen, scharf zu trennen von dem Motiv der Entwicklung des menschlichen Sprechvermögens, und Beth erkennt dieses „in der einzigartigen Vernunftqualität, in der höheren Geistesrichtung des Menschen" (S. 139).

Hat der Verfasser gezeigt, welche positive Bedeutung der Entwicklungsgedanke für die christliche Anschauung von Weltschöpfung und Menschwerdung gewinnt, so hat der letzte Teil die Aufgabe, darzustellen, welchen Wert der Entwicklungsgedanke für die wissenschaftliche Vertretung der christlichen Beurteilung des sittlichen und religiösen Lebens der Menschheit besitzt. So wird der Entwicklungsgedanke positiv wertvoll für das Problem der Theodizee, für die christliche Anschauung von Sünde und Erlösung. Er macht aber weiter eine tiefgreifende Umgestaltung der kirchlichen Lehre von den Folgen des Sündenfalles und der Lehre vom Urstande nötig. Mit ihr steht im Zusammenhang die Lehre von der Uroffenbarung und von der Entstehung der Religion. Troeltsch' religionsgeschichtliche Methode wird hier noch als durch den mechanischen Entfaltungsgedanken beherrscht mit aller Schärfe abgelehnt; seine Anschauung von der religiösen Entwicklung wird als naturalistischer

1) Über Halmatogenesis bei den Vertretern des Neu-Lamarckianismus siehe R. Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht, Tübingen 1904.

Evolutionismus bekämpft. Wenn aber Beth hier behauptet, daß durch die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Geschichte der Religion und durch die Erweiterung des Offenbarungsgedankens die Absolutheit des Christentums in keiner Weise gefährdet werde, so fehlt trotz heftiger Polemik gegen Troeltsch doch jeder Hinweis, wie der Anspruch des Christentums auf Absolutheit wissenschaftlich aufrecht erhalten werden kann.

Welche Bedeutung gewinnt nun der Entwicklungsgedanke für das Verständnis des persönlichen Lebens Jesu als der Selbsterschließung Gottes und als der absoluten Offenbarung des Wesens Gottes? Für die Beantwortung dieser Frage glaubt Beth fruchtbare Gedanken in der Christologie Dorners zu finden. Auch Auferstehung und Erhöhung sollen als „das Ende der Entwicklung des gottmenschlichen Individuums" verstanden werden, ja werden als „geradezu gebieterisches Resultat" der entwicklungstheoretischen Betrachtung bezeichnet. Der Rückschluß mit Hilfe des epigenetisch verstandenen Entwicklungsgedankens auf die Entstehung Jesu wird allerdings von Beth abgelehnt; ebenso die Berufung für die jungfräuliche Geburt auf die Analogie der bei niedersten Organismen konstatierten Parthenogenesis. Und während vorher das Verständnis des Originalen in Jesus nach Analogie des Heroischen und Genialen als ungenügend abgewiesen wurde (S. 224. 226), wird jetzt gefordert, „die Entstehung der Grundlage von Jesu Gottes- und Berufsbewußtsein unserm Verständnis durch die Analogie des Genius näher zu bringen" (S. 247).

Ein Rückblick auf Beths Versuch, die positive Bedeutung des Entwicklungsgedankens für die Entwicklung und Vertretung der christlichen Glaubensinhalte aufzuweisen, zeigt im Gegensatz zu der Haltung des ersten Werkes den wachsenden Einfluß naturwissenschaftlicher Probleme und Fragestellungen auf Beths Denken. Wenn er sich deutlich bemüht, die Linie der positiven modernen Theologie innezuhalten, so ergibt sich gerade hieraus ein gewisser Zwiespalt in der Gesamthaltung. Das wird anders im dritten Werke, das neben dem Eingehen auf naturwissenschaftliche Probleme den nachhaltigen Einfluß der religionsgeschichtlichen Forschung und die weitgehende Anerkennung ihrer Ergebnisse zeigt.

Titel und Anlage, die Grundgedanken des ganzen Werkes zeigen den Einfluß der Verhandlungen, die sich aus der von Troeltsch erhobenen Frage nach der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung des Absolutheitsanspruches der christlichen Religion ergeben haben. Beth geht zuerst auf die geschichtliche Seite ein und zeigt, daß die Frage nach der Absolutheit und nach einer möglichen Weiterentwicklung oder Überbietung des Christentums nicht

neu ist. Das Aufklärungszeitalter hat in seinem Kampfe gegen das Dogma und die historische Darstellung des Christentums in den Kirchen diese Frage als brennende empfunden, nachdem ekstatische Propheten und Mystiker in der alten Kirche, wie in der des Mittelalters immer wieder mit dem Anspruch aufgetreten waren, das neue Zeitalter religiöser Höherentwicklung, das Zeitalter des Geistes, heraufzuführen. Die Einschätzung der Aufklärung als der Zeit, die trotz aller Einseitigkeit die Grundlage der geistigen Kultur des Neuprotestantismus geschaffen hat, die Zusammenordnung der altprotestantischen Orthodoxie mit der autoritativ gebundenen Welt- und Lebensanschauung des Mittelalters zeigt den Einfluß von Troeltsch' Thesen. Lessing erweist sich durch seine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Christentums als der Bahnbrecher einer neuen Zeit; durch seine Unterscheidung der Religion Christi und der christlichen Religion stellt er die Frage nach der „Perfektibilität" jener. Beth weist auf die Behandlung dieser Frage bei dem Leipziger Philosophen Krug hin. Beth hätte auch auf die Ausführungen in Schleiermachers Glaubenslehre[2], § 93, 2 eingehen können; auch bei Strauß spielt der Begriff noch eine Rolle. Dieser fordert, daß „auch das Bewußtsein Christi selbst — nicht länger als ein solches angesehen werden solle, über welches zu einem vollkommeneren hinauszuschreiten unmöglich sei" (Christliche Glaubenslehre I, S. 263) und erklärt: „es muß dies Vorrecht, ein non plus ultra für alle Zeiten zu sein, jeder geschichtlichen Persönlichkeit ohne Unterschied abgesprochen werden" (S. 264).

Mit dieser Fragestellung ist das Problem der Absolutheit des Christentums aufgerollt; durch die Bibelkritik der Aufklärung und durch die Aufgabe des Inspirationsdogmas ist die die Absolutheit verbürgende, einzigartige Autorität der Offenbarung im Bibelwort vernichtet, und der Protestantismus war gezwungen, nach einer anderen Stütze für den Anspruch auf Absolutheit sich umzusehen. Beth weist nun nach, in welcher Weise bei Schleiermacher und Hegel der Absolutheitsanspruch des Christentums gerechtfertigt wird. Im Gegensatz zu den früheren Urteilen über Troeltsch wird jetzt sein Satz, „daß die Konstruktion des Christentums als der absoluten Religion von historischer Denkweise aus mit historischen Mitteln unmöglich ist", anerkannt (S. 82). Mit der Anerkennung des Rechtes dieser historischen Denkweise ist die Frage gestellt, ob das Christentum durch seinen historischen Ausgangspunkt nicht einer Begrenzung unterliegt, die seine Entwicklungsfähigkeit zur universalen Religion unmöglich macht. Beth schafft die Grundlage für die Beantwortung dieser Frage durch eine eingehende Untersuchung der Begriffe Entwicklung und Entfaltung, Epigenesis und

Evolution nach ihrer Herkunft und Verwendung in der Biologie. Epigenesis wird von ihm definiert als Bezeichnung für „das Werden von Neuem, das in der gegebenen keimhaften Urgestalt und der dieser eigentümlichen Anlage als solcher noch nicht mitgesetzt ist" (S. 89). Der Neuplatonismus, Spinoza werden dagegen als die typischen Vertreter einer evolutionistischen Weltanschauung vorgeführt, während nach Beth Leibniz in seiner Gedankenwelt des epigenetischen Einschlags nicht entbehrt. Unter dem Gesichtspunkt der Epigenesis betrachtet, trotz aller Beschränkung und Isolierung, die christliche Geschichtsphilosophie eines Paulus und Augustinus allererst die Welt- und Menschheitsgeschichte. Bei Herder und seinen großen Erfüllern Schelling und Hegel wird der Entwicklungsgedanke durchaus evolutionistisch verstanden. Diese Ausführungen zeigen, daß die vorher von Beth vorgenommene Gleichsetzung des evolutionistischen Entwicklungsgedankens mit dem materialistischen hier mit Recht aufgegeben worden ist.

Beth verfolgt nun die Geschichte der beiden Fassungen des Entwicklungsgedankens in der Biologie. Die Auffassung der Entwicklung als Epigenesis geht aus von Fr. K. Wolf im 18. Jahrhundert. Das Problem der Epigenesis stellt sich dar in dem Nebeneinanderbestehen der Vererbung des elterlichen Typus und in der Variabilität. Beth zeigt den Gegensatz von Evolution und Epigenesis an den Anschauungen Weismanns und der Weiterbildung des Entwicklungsbegriffes bei Roux. Jener erblickt die alleinige Grundlage der ontogenetischen Entwicklung in der vorauszusetzenden Struktur des Zellkerns. Dieser hatte in ähnlicher Weise die Ontogenie mit Hilfe der sogenannten Mosaiktheorie als Entfaltung präformierter Anlagen verstanden, kam dann aber durch Driesch' Theorie der epigenetischen Evolution zu einer Anschauung, die ein Ineinandergreifen von Evolution und Epigenesis vertrat. Jene erweist sich in der Erhaltung des Arttypus, diese in der funktionellen Anpassung des Organischen an äußere Einflüsse [1]).

Nach dieser Herausarbeitung der beiden den Entwicklungsbegriff bestimmenden Begriffe kommt Beth zu der Frage, ob Evolution oder Epigenesis das der geschichtlichen Entwicklung zugrunde liegende Prinzip ist. Beth versucht beide, Evolutionismus und Epigenesis, als berechtigte Kategorien für die Betrachtung der Geschichte zu erweisen, doch so, daß das Weiterführende, das eigentlich Charakteristische für das geschichtliche Werden, als epigenetische Entwicklung erkannt wird. Der folgende Abschnitt wendet diese

1) Vgl. über Weismann R. Otto a. a. O. S. 112 ff. und Reinke, Die Welt als Tat, S. 432 ff.

Betrachtung auf die christliche Religion an, indem zuerst versucht wird, die Keimgestalt des Christentums zu bestimmen und sodann zu zeigen, wie diese Keimgestalt in epigenetischer Entwicklung durch Auseinandersetzung mit den verschiedensten Kultureinflüssen Neubildungen, ja Umbildungen erfährt. Die Keimgestalt der christlichen Religion wird erkannt in dem religiösen Grunderlebnis Jesu. Das apokalyptische Moment in der Verkündigung des Reiches Gottes wird von Beth scharf hervorgehoben, daneben aber auch die Erfassung des Reiches Gottes als einer gegenwärtigen, in der Gesinnung und in der Tat durch Begründung der Brudergemeinde Gestalt gewinnenden, innerweltlichen und doch zugleich überweltlichen Größe betont. „Diese beiden heterogenen Momente in den Grundgedanken Jesu“ können nicht evolutionistisch das eine aus dem andern abgeleitet werden. Ähnlich wird zwar die Reichsgottespredigt in der Verkündigung Jesu der nationalen Schranken enthoben, aber infolge der eschatologischen Grundstimmung die Weltmission noch nicht ins Auge gefaßt. Der Universalismus der paulinischen Christusreligion soll aber dennoch „auf der Linie der Religion Christi“ liegen (S. 146). Die in der Verkündigung Jesu geschehene Befreiung der Religion vom Kultischen wird von der Urgemeinde nicht behauptet. An allen drei Punkten ist der Paulinismus als die zweite Wurzel der christlichen Religion anzuerkennen; denn er bedeutet nach Beth nicht eine geradlinige Evolution der Gedanken Jesu, sondern „einen Fortschritt über jene ersten Anfänge hinaus, resp. jedenfalls eine Änderung derselben“ (S. 156). Die Durchführung dieses Gedankens im einzelnen zeigt den tiefen Einfluß der religionsgeschichtlichen Forschung auf Beth. Es wird davon gesprochen, daß Paulus die Absolutheit des Christentums, bei „augenscheinlich flüchtiger Kunde über Jesus von Nazareth“ (S. 164), „durch die Preisgabe der Geschichtlichkeit des Stifters, durch die Einführung einer Idee“ gewonnen habe (S. 161); daß „in die an sich fertige Christusreligion des Paulus die Gestalt Jesu nachträglich eingefügt und mit dem vorhandenen Christus-Gottessohn identifiziert worden“ sei (S. 163). Die Quellen der paulinischen Todes- und Auferstehungsmystik werden in den Mysterienkulten Syriens und Kleinasiens gefunden. Die Übertragung des *Κυριος*-Namens auf Christus wird aus dem Gegensatz der paulinischen Predigt zu dem Kult des Herrn Adonis hergeleitet. Für die Erklärung des bei Jesus gänzlich fehlenden sakramentalen Elements wird auf die Bedeutung der Sakramentsmystik in der orientalisch-hellenistischen Welt hingewiesen; für die paulinische Auffassung vom Abendmahl besonders auf die sakramentalen Mahlzeiten im Mithraskult. Über die Auffassung

der gesamten urchristlichen Überlieferung geht das Johannesevangelium hinaus; es fordert in Ablehnung der urchristlichen Eschatologie eine über Jesus hinausgehende, wenn auch mit dem Inhalt seiner Verkündigung in engster Verbindurg stehende Religionsentwicklung.

Der Abschnitt „Die Entwicklung der Kultur- und Universalreligion" bestimmt im Gegensatz zu der grundsätzlichen Askese des Buddhismus die Stellung des jungen Christentums zu der Kultur dahin, daß das Erlöschen der apokalyptischen Erwartung die Hinwendung zur Kulturaufgabe und damit eine innere Entwicklung des Christentums bedeutet, die allerdings durch die Not der Verfolgung seit ungefähr 200 gehemmt und zurückgeworfen wurde. Das Verhältnis der Religion zur Kultur überhaupt wird dahin bestimmt, daß trotz des Eindruckes der gegenseitigen Beeinflussung und Steigerung in der Regel die Höhe der Religion von dem Höhepunkt der Kultur abhängig ist; doch so, daß die Religion sich als stete Kritik der jeweiligen Höhe des Kulturlebens und seiner behaupteten Allgenugsamkeit erweist (siehe dazu die Ausführungen bei Wobbermin, Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie, S. 62/3), indem sie über die Sinnenwelt hinaus eine geistige Welt eröffnet. Ebenso wichtig wie der Eintritt des jungen Christentums in die Kulturwelt ist die Wandlung des Christentums zur Religion des Buches. Die Bedeutung dieser Tatsache sieht Beth in der Wahrung der geschichtlichen Kontinuität, die hierdurch gewährleistet ist. Weiter darin, daß die Buchreligion notwendig zur Bildung einer Gesamtweltanschauung führt. Denn „nur in dem Maße wird eine Religion zum wirklichen Ferment der Lebenshaltung taugen, wie sie die deutliche Erkenntnis von der objektiven Wirklichkeit ihrer Sätze wenigstens gegen Einwendungen jeder möglichen Art sicher hält" (S. 207), wenn auch hiermit die Gefahr des Zurücksinkens auf den Stand der Gesetzesreligion gegeben ist, in dem Sinne, daß die als absolute Norm vorgehaltenen Typen des religiösen Erlebens, die in dem heiligen Buch zur Darstellung kommen, von außen her mit dem Anspruch auf alleinige Geltung entgegentreten. Gerade für den Protestantismus haben sich aus dieser Bindung an die Autorität eines Buches schwere Schädigungen durch die Ergebnisse der modernen Bibelkritik ergeben, aus der nach Beth als wichtigstes Ergebnis die Folgerung hervortritt, daß das Christentum eine Lebenserscheinung ist, „die wie alles Leben, nicht in bloßer Wiederholung der einen Form, sondern in unablässiger Variation sich auslebt" (S. 214). Damit ist das Recht einer epigenetischen Weiterentwicklung des Christentums durch Aneignung und

Verarbeitung der modernen Kultur anerkannt, wenn auch schon bald die christliche Kirche die „Verabsolutierung einer einzigen zeitlichen Erscheinungsform des Christentums“ vollzogen hat (S. 221). In der Tat ist aber die zeitliche Darstellung des Christentums stets durch die geistige Kultur der Zeit bestimmt; neuplatonische Philosophie, Aristotelismus, der spekulative Idealismus haben an der epigenetischen Weiterentwicklung des Christentums gearbeitet. Keine hier vorliegende Synthese kann aber als absolute, überzeitliche Darstellung des Christentums anerkannt werden. Die oft geforderte Unterscheidung zwischen Kern und zeitlicher Hülle ist aber schwierig, da auch der Kern stets nur in organischer Verbindung mit der Hülle und in Assimilierung der zeitlichen Einflüsse lebendig ist. Allerdings bedeutet diese Erkenntnis nicht die Behauptung, daß das Christentum überhaupt nicht einen bestimmten Kerngehalt besitze, und auch nicht die Forderung, daß die Forschung auf seine Herausarbeitung verzichte; wohl aber die Anerkennung, daß die Geschichte des Christentums nicht Entfaltung eines Keims ist, sondern epigenetische Entwicklung.

Als den allen Frömmigkeitstypen des N. T.s gemeinsamen Kerngehalt bezeichnet Beth die Predigt von der Erlösung von der Sünde und Gottesferne. Die Anschauung über den Weg zur Erreichung des Zieles wird sich unter dem bestimmenden Einfluß von Kultur und Volkscharakter verschieden gestalten. Die moderne Kultur fordert eine neue Synthese; denn ihr Wirklichkeitssinn, der Empirismus auf dem Gebiete der Natur wie der Geschichte, daneben der moderne Individualismus fordern Anerkennung auch auf religiösem Gebiet. „Der geschichtliche Wirklichkeitssinn macht die Theologie der Heilstatsachen unmöglich und verwirft die hier geforderte Unterscheidung zwischen einem wunderbaren Ablauf der biblischen Geschichte und einem innerweltlich-kausalgesetzlichen Ablauf aller übrigen Geschichte“ (S. 253). Die von ihm selbst einst vertretene Theologie der Heilstatsachen wird von Beth mit aller Schärfe abgelehnt. Denn „nicht auf wunderbar zu deutende Heilstatsachen kann das zum Universalismus vorschreitende Christentum fundamentiert werden“ (S. 255). Der Schlußabschnitt behandelt nun „das universale Christentum als Offenbarungs- und Erlösungsreligion“. Die Universalität des Christentums ist einmal begründet in seinem Glaubensbegriff, dem der christliche Offenbarungsbegriff entspricht. Beide haben in der Orthodoxie eine schwerwiegende Verfälschung und Verengung erfahren. Jener durch das Verständnis des Glaubens als eines Fürwahrhaltens, als einer „Aneignung des Glaubensobjektes in dem Sinne einer gewaltsamen Beugung des Willens zur Zustimmung zu einem Bestandteil der

Überlieferung" (S. 208). Dieser durch die auf dem Inspirations-dogma begründete Isolierung der jüdisch-christlichen Religions-geschichte als der alleinigen Offenbarungssphäre Gottes. Dem-gegenüber ist die Anerkennung eines Universalismus der göttlichen Offenbarung nötig, der die christliche Religion als den „Höhepunkt der auf die Erfassung und Betätigung des Göttlichen im Menschen-leben hinwirkenden Offenbarung" verstehen lehrt (S. 280). Diese Schätzung des Christentums als des Höhepunktes der geschicht-lichen Offenbarung bewährt sich, wie Beth zeigt, an der Frage nach dem Sinn des Übels und des Leidens als dem „Grund-problem des menschlichen Lebens" (S. 284). Das Problem der Theodizee will Beth als das treibende Moment in der Religions-geschichte erkennen; er weist darauf hin, daß das Christentum das Leid als Teil des göttlichen Weltzweckes zu erkennen anleitet und die Forderung stellt, „das Leiden in Energie zu verwandeln" (S. 291). Wir finden hier Gedanken über die entwicklungsgeschicht-liche Wertung des Leides und des Todes weiter ausgeführt, die Beth schon in dem vorhergehenden Werke angedeutet hatte. Beide, Tod und Leid, fügen sich in eine sittliche Weltordnung, denn „das Sittliche kann nur als Produkt langsamer Emporbildung gedacht werden" (S. 302). Das Christentum hat die Lebenskräfte zur Entwicklung gebracht, die eine Überwindung von Leid und Tod und damit eine solche Deutung des Problems ermöglichen. Beth zeigt weiter, wie im christlichen Gottesglauben, in der christlichen Weltbeurteilung mit ihrer Verbindung von Weltverneinung und Weltbejahung, durch die sie sich als sittliche Erlösungsreligion be-währt, in der Forderung der Persönlichkeitsbildung als des Zieles der in der Arbeit an der Welt zu gewinnenden Weltüberwindung, in seinem Verständnis der Versöhnung als der Erlösung von der Sünde, d. h. als der Aufhebung der Gottesferne sich die Grund-züge der christlichen Religion darstellen. Um seines Universalis-mus willen erklärt er aber eine Entschränkung des Erlösungs-gedankens, der in der kirchlichen Fassung an ein geschichtliches Er-eignis, an den Tod Jesu gebunden ist, für nötig; anderseits wird aber, wie Beth anerkennt, „das geschichtliche Personleben Jesu von Nazareth das unveräußerliche Mittel bleiben, um die christliche Er-lösungsidee in der Geschichte der Menschheit einzuführen und in ihr wirksam zu erhalten" (S. 326). Aber die Aufgabe einer epi-genetischen Entwicklung des Christentums bleibt bestehen; sie ver-langt, „diejenigen Elemente aus der christlichen Urzeit festzuhalten und der Welterkenntnis unserer Zeit entsprechend zu gestalten, welche frei von den dem Universalismus entgegenstehenden Schranken sind" (S. 333).

Mit dem besprochenen Werke ist eine Entwicklung in der Theologie Beths zum Abschluß gekommen, deren Anfänge sich in jener zuerst besprochenen Schrift leise andeuten. Es ist oben gerade auf diese weiterführenden Momente hingewiesen worden. Die in ihr geforderte Berücksichtigung naturwissenschaftlicher Fragestellungen tritt in der zweiten Schrift zutage, doch charakteristischerweise, ohne daß die theologische Haltung stark von ihr beeinflußt wäre. Das ändert sich im dritten Werke, und zwar ist es deutlich der Einfluß der religionsgeschichtlichen Erkenntnisse, der diesen Wandel herbeigeführt hat. Besonders förderlich scheint mir die hier geleistete Untersuchung über Evolution und Epigenesis; in der Tat konzentriert sich das Problem der Geschichte wohl in der Frage: Ist Geschichte weiter nichts als die stetig wechselnde, innerhalb eines geschlossenen Systems sich vollziehende Umlagerung, Verschiebung von seelischen Energien oder erschließen sich in der geschichtlichen Entwicklung neue Kräfte, welche dem Werden Inhalt und Ziel geben?

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Zur Verteidigung Luthers und meines Buches „Luthers theologische Quellen“ [1]).

Von

Alphons Victor Müller in Rom.

Im Laufe von anderthalb Jahren sind an meinem Buche verschiedene Ausstellungen gemacht worden, sowohl von katholischen Kritikern als auch von einigen evangelischen Gelehrten. Diese Ausstellungen betrafen teils einzelne Lehrpunkte, teils die Hauptthese des Buches, nämlich das Verhältnis Luthers zur Frühscholastik, speziell zur augustinischen Gruppe derselben. In folgender Erwiderung werde ich daher zuerst auf die Vorwürfe gegen einzelne Lehrpunkte antworten und alsdann auf das Verhältnis Luthers zur sogenannten Augustinusschule eingehen.

Grisar (Luther III 1015) behauptet, daß Luther aus „desperatio sui“ in den Orden eingetreten sei und daß ich die zwei wesentlichen Texte aus den Tischreden über die „desperatio sui“, nämlich den von Rörer und denjenigen der Gothaer Hand-

1) Gießen 1912. Der genauere Titel charakterisiert das Werk als eine Verteidigung Luthers gegen Denifle und Grisar. Müller war Dominikaner.
D. Red.

schrift, nicht gekannt hätte. Paulus (Hist.-Pol. Blätter CL [1912] 236) macht mir den gleichen Vorwurf.

Der Vorwurf, etwas übersehen zu haben, trifft nicht mich, sondern gerade die beiden genannten Herren. Hätten sie nämlich das erste Kapitel meines Buches mit etwas mehr Aufmerksamkeit gelesen, würden sie gefunden haben, daß darin von der 'desperatio sui' (sic!) gar keine Rede ist, sondern daß Luther, Denifle und ich a. a. O. zwar von einer „desperatio" reden, aber von einer ganz bestimmten Art derselben, nämlich einer sogenannten „dogmatischen" Verzweiflung, deren Wesen darin besteht, das ewige Seelenheil an ein von den Menschen verrichtetes Werk mit Notwendigkeit zu knüpfen. Luther kannte verschiedene Arten von Verzweiflung, wie sein von mir angeführter Satz zeigt: qui ex desperatione **eiusmodi** monachus est, aber a. a. O. redete er ausschließlich von der desperatio salutis non aliter obtinendae, d. h. von der Notwendigkeit des Klostereintrittes, um in den Himmel zu kommen, und bekämpfte wegen ihres Werkcharakters diese dogmatische desperatio, deren sich Liguori (Müller a. a. O. S. 3 f.) noch in der Neuzeit bediente, um die Klöster aufzufüllen. Ich hatte nun gegen Denifle behauptet, daß Luther nicht auf Grund dieser „dogmatischen" desperatio in den Orden eingetreten war. Was wollen nun Grisar und Paulus mit ihrem Hinweis auf zwei Texte der Tischreden? Sowohl die verschiedenen Rezensionen der Tischreden, wie besonders der von Luther selbst, in der Einleitung zu seiner Schrift über die Mönchsgelübde, aufgezeichnete Bericht, bezeugen, daß der Reformator im Augenblick einer psychologischen Verzweiflung, als er sich in unmittelbarer Lebensgefahr befand, aus Angst und Schrecken, um daraus errettet zu werden, das Gelübde tat, Mönch zu werden. „Hielff die liebe S. Anna, ich wiel ein Mönch werden." Luther machte dieses Gelübde, getrieben durch die Angst und Verzweiflung der Todesgefahr — wie er selbst schreibt a. a. O. —, und wie heute und damals alle Katholiken unter ähnlichen Umständen, so glaubte auch er infolge eines solchen Gott wohlgefälligen Opfers seiner Freiheit, durch die Hilfe von oben (vgl. Hielff die l. S. Anna!) am **Leben** erhalten zu werden.

Do ut des. Hieraus erhellt der Unterschied zwischen der ersten von mir behandelten „desperatio salutis non aliter obtinendae“ und dieser „desperatio sui“, und ich werde wohl lange warten können, bis Paulus und Grisar mir beweisen, daß auch Luther einst nicht die Errettung aus der Todesgefahr, sondern den Himmel und das Seelenheil mit objektiver Notwendigkeit an den Klostereintritt geknüpft hat! Und nur das hatte ich geleugnet.

Bezüglich „der fast komisch gewordenen Figur von Zwilling“ läßt mich Grisar a. a. O. III 1015 schreiben: „Es ist zwar einzuräumen, daß Zwilling so lange nicht hat konventsmäßig leben dürfen . . .“, und dazu macht er kurzerhand in Klammern die Bemerkung: „auf das allein kommt es ja an“. Diese mir unterschobene Einräumung ist eine nette Fälschung. Möge Grisar eine entsprechende Stelle in meinem Buche auch nur dem Sinne nach ausfindig machen! Ich habe im Gegenteil a. a. O. S. 5 ff. betont und bewiesen, daß das, was Zwilling in Wittenberg nicht gesehen hatte, nur einige Äußerlichkeiten waren, deren Fehlen ein „konventsmäßiges“ Leben durchaus nicht hindern kann. Warum eine solche Fälschung meiner Ausführungen?

Auf Seite 1015 a. a. O. gibt Grisar das, was ich über Luther und das Breviergebet gesagt habe, dem Sinne nach wieder, ohne irgendwie mit einem Argument dagegen zu opponieren. Sollte er von meinen Ausführungen noch nicht überzeugt sein, so bedenke er, daß Luther a. a. O. schreibt: Raro mihi integrum tempus est horas persolvendi usw. und nicht: Raro mihi tempus est horas integraliter persolvendi.

An stichhaltigen Argumenten ist die Kritik Grisars sehr arm. Er stellt lieber unbewiesene Behauptungen auf. Was soll man z. B. zu solcher leeren Phrase sagen: „Müller unterschätzt gänzlich die ungeheuere Distanz, welche bei aller Gleichartigkeit der Worte den kircheneifrigen Benediktiner von dem Wittenberger trennte“? (III 1014). Statt solcher nichtssagender Phrasen hätte Grisar lieber beweisen sollen, daß der Sinn, bei aller Gleichartigkeit der Worte, ein anderer gewesen ist bei

Hervāus als bei Luther. Ich werde übrigens Grisar weiter unten beweisen, daß Lombardus, den Luther nachweislich benutzt hat, bezüglich der concupiscentia rea, des Unterschiedes zwischen lex und Evangelium usw. ganz dieselben Lehren vorgetragen hat, wie Hervāus und Luther. Hier will ich nur noch ein Beispiel dafür vorbringen, wie Grisar die Worte des Gegners verdreht, um sie lächerlich zu machen. Er schreibt (III 1014): „Auch Bonaventura und Thomas, so will Müller beweisen, seien bezüglich der Lehre von der Vollkommenheit nicht zu einem einheitlichen, für alle erreichbaren Lebensideal gelangt, denn — sie verlegen dasselbe in die perfectio charitatis, die aber eine Reihe von Graden aufweise." Jedermann, der diesen Satz liest, muß sich sagen: Hat Müller eine unverständliche Logik! Um so mehr, als Grisar meine Begründung mit einem Gedankenstrich einleitet! Wollte Grisar meine Ausführungen richtig wiedergeben, dann mußte er schreiben: „... denn — sie (Bonaventura und Thomas) verlegen dasselbe in die perfectio charitatis, die aber eine Reihe von Graden aufweist, deren oberster niemals von Verheirateten, sondern nur von Unverheirateten erreicht werden kann." Wenn aber Grisar so ehrlich gewesen wäre, dann hätten seine Leser klar eingesehen, daß Thomas und Bonaventura kein einheitliches, für alle erreichbares Lebensideal aufgestellt haben. Und das mußte natürlich vermieden werden.

Um Luther als Lügner hinzustellen, hatte Denifle sich einiger Äußerungen desselben über das Skapulier bedient. Er berief sich dabei auf drei Quellen: EA. 44, 347; EA. 48, 203 und die Tischredenausgabe von Förstemann III 239. Er druckte aber vorsichtshalber keinen einzigen dieser Texte ab. Als ich die Sache nachprüfte, fand ich, daß die beiden von ihm zuerst zitierten Quellen wahre einwandsfreie Behauptungen des Reformators waren, aber bei Denifle derart durcheinander gewürfelt waren, daß ein unwahrer Sinn herauskam. Da mir der von ihm erst an dritter Stelle zitierte Text in Rom nicht zugänglich war, beschuldigte ich Denifle, selbst diese Texte zusammengeschachtelt zu haben. Nun fallen natürlich Paulus und

Grisar über mich her und weisen nach, daß nicht Denifle, sondern der mir unzugängliche dritte Text diese Zusammenschachtelung vorgenommen hat. Insoweit die beiden Herren meine Voreiligkeit tadeln, sind sie im Recht, aber großes Unrecht haben sie, wenn sie darum den Vorwurf der Lüge gegen Luther aufrechterhalten und behaupten, wie Paulus a. a. O. S. 237: „Luther sagt also wortwörtlich, was ihn Denifle sagen läßt.“ Die beiden Herren, besonders aber Grisar, finden allerlei an meiner Methode auszusetzen. Ich habe Methodik der Geschichtsforschung bei meinem Lehrer Mühlbacher in Wien am Historischen Institut gehört, und dort gelernt, daß das kritische Verhalten von Paulus und Grisar in diesem Punkte erbärmlich ist. Wenn nämlich von einem Ereignis drei Rezensionen vorhanden sind, von denen die beiden ersten je eine besondere Seite des Gegenstandes behandeln und objektiv wahr sind, die dritte dagegen die beiden ersten Rezensionen derartig vermengt, daß objektiv eine Unwahrheit und subjektiv eventuell eine Lüge herauskommt, dann darf diese dritte Rezension nur dann als maßgebend betrachtet werden, wenn bewiesen wird, daß sie die ursprüngliche ist und daß die beiden anderen im Interesse einer Tendenz später entstanden sind. Solange das nicht geschieht, liegt die Vermutung näher, daß eine ungeschickte spätere Hand die dritte Rezension aus den beiden ersten zusammengeschweißt hat. Denifle, Grisar und Paulus haben jedoch, ohne auch nur die geringste Untersuchung hierüber anzustellen, diejenige Rezension ausgewählt, die es ihnen ermöglichte, Luther als Lügner hinzustellen. Bewahre uns der Himmel vor einer solchen Methode!

Ganz besonders stößt sich Grisar an dem Bilde Luthers, das die menschliche Seele als ein Reittier Gottes oder des Teufels ausmalt (III 1014). Als ich mein Buch schrieb, konnte ich noch keine „Quelle“ und keinen Beleg für den Teufel als Reiter der Seele anführen. Heute ist das anders. Ich kann nachweisen, daß Raymund von Sabunde, ganz im Sinne Luthers, dieses Bild in seiner Theologia naturalis gebraucht: Ipse (primus angelus) utitur cum omnibus

angelis suis ipsis hominibus proprie tamquam jumentis suis et equis quia equitat super voluntates hominum (Tit. 246). Etwas weiter heißt es alsdann vom „freien" Willen unter dem Joche der Sünde: Et tunc quia liberum arbitrium est corruptum et voluntas perversa, mala et vitiosa, jam actualiter per se ipsam facit malum et non potest facere nisi malum, et voluntarie facit malum et semper operatur contra Deum (Tit. 248). Diese Stellen sind kirchlicherseits niemals beanstandet worden. Was sagt also Grisar hierzu? Daß besonders der Teufel bei Luther durchweg auf der menschlichen Seele reitet, ist selbstverständlich, denn Luther redet in seinem De servo arbitrio immerzu vom unbegnadeten Willen, was Grisar immer noch nicht gemerkt hat. Zudem gibt es leider mehr Menschen, die im Stande der Todsünde als im Stande der Gnade sind. Und darum reitet der Teufel mehr!

Das Bild von Gott als Reiter der Seele hatte ich aus dem Hypomnesticum Migne P. L. 45 col. 1631 beweisen können. Wenn Grisar, um die Identität dieses Bildes mit demjenigen Luthers zu zerstören, behauptet, daß der Verfasser dieser pseudoaugustinischen Schrift eine Luther entgegengesetzte Lehre über den „freien" Willen vorträgt, so täuscht er seine Leser. In nichts unterscheidet sich Luther in den von Grisar erwähnten Punkten sachlich von der Lehre des Hypomnesticum. Gerade dieser Verfasser betont, daß wir zwar einen freien Willen haben, aber — um zu sündigen oder rein natürliche Werke zu verrichten, aber wir sind mit ihm außer stand, das Gute ohne die Gnade anzufangen oder zu vollenden (l. III cap. II n°. 25). Auch gerade die von Grisar angeführten Stellen (III 1014) würde Luther mit beiden Händen unterschreiben. Der einzige Unterschied zwischen Luther und diesem Verfasser ist ein rein formeller. Luther will einen Willen, der sich aus eignen Kräften nur zum Bösen und nicht zum Guten hinwenden kann, nicht als „freien" bezeichnet wissen (siehe weiter unten S. 139—141).

Grisar (III 1015) besteht auf seiner Meinung, Luther habe

gelehrt, wir sollten uns zur ganzen „Hölle" im heutigen Sinne des Wortes aufopfern, d. h. einen Zustand herbeiwünschen, dessen wesentliche Seite gerade der Haß Gottes ist. (Vgl. Grisar I 192 f.) Da Grisar auf keines meiner Argumente (Müller a. a. O. S. 186 ff.) eingeht, sondern nur allgemein behauptet, ich täte Luthers Worten Gewalt an, kann ich mich kurz fassen. Luther lehrt gerade an der betreffenden Stelle (Röm.brf. II, 220): Libenter damnari volunt sed cum gratia prius placati Dei. Wie kann ein Mensch, der in der Gnade Gottes ist, Gott hassen? Luther lehrt also die (bedingte) Aufopferung zu einer „Hölle", die mit der Gnade Gottes verträglich ist und daher aus innerer Notwendigkeit den Haß Gottes ausschließt.

Gegen Grisar hatte ich wegen des Kapitels: Die Religion des unfreien Willens schwere Vorwürfe erhoben. Ich hatte ihm vorgeworfen und bewiesen, daß er nicht einmal die Definition des „freien Willens" bei Luther kannte und daß er infolgedessen teils eine völlige Karikatur der diesbezüglichen lutherischen Lehre geliefert hatte, teils solche Lehrpunkte als lutherisch und verwerflich hingestellt hatte, die noch heutzutage die Dominikaner auf Grund ihres Eides als thomistisch und katholisch verteidigen müssen. Was antwortet nun Grisar auf solche schwere, aber mit Beweisen gestützte Vorwürfe? Er sucht indirekt die Identität der von ihm beanstandeten lutherischen Lehren mit der Thomistenschule zu leugnen dadurch, daß er behauptet, Luthers neuer theologischer Standpunkt sei sofort von den Gelehrten thomistischer Schule mit Nachdruck und Erfolg angegriffen worden, und zu diesem Zwecke verweist er auf Paulus: Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, und auf Lauchert: Die italienischen literarischen Gegner Luthers. Schlägt man aber Paulus auf, dann ist man erstaunt, daß unter den vielen Dominikanern sich nur ein einziger befindet, der Luthers De servo arbitrio angegriffen hat, nämlich Johannes Rost, aber dieses Werk ist zudem noch verloren gegangen, so daß wir nicht beurteilen können, ob es echte Lehren Luthers bekämpfte oder nur solche, die ihm angedichtet worden sind. Unter den vierzehn Domi-

nikanern, die Lauchert anführt, befindet sich gleichfalls nur ein einziger, der den Thomismus in dieser Hinsicht preisgibt, nämlich Vincenzo Giaccari. Welcher Theologenrasse dieser Dominikaner angehörte, kann aber der Leser daraus ermessen, daß er, wie Lauchert behauptet (S. 417), einer praedestinatio ad gloriam post praevisa merita zuneigte! Ein netter Jünger des h. Thomas!

So hat also Grisar nicht beweisen können, daß viele Dominikaner die wirklichen und echten Lehren des De servo arbitrio — die Dominikaner schieben in manchen Punkten Luther Lehren unter, die er nie vorgetragen hat — angegriffen haben, und nur in diesem Falle hätte sein Argument eine Beweiskraft gehabt. Übrigens hat Grisar die Schwäche seiner Beweisführung selbst eingesehen, als er gegenüber meinem erdrückenden Material schrieb: „Ich kann wohlgemut die Antwort anderen überlassen, die viel näher berührt werden, namentlich den gegenwärtigen Vertretern der Thomistenschule. ..." So etwas nennt man auf gut deutsch: die Flucht ergreifen, aber während Grisar feige flieht, muß er noch Luthers Lehre entstellen, indem er im Schlußsatz behauptet, Luther vernichte mit seinen Aufstellungen Freiheit und Verdienst, während ich doch auf Seite 146, 147, 198, 199 klar bewiesen habe, daß diese Anschuldigung unberechtigt ist.

Ein evangelischer Theologe W. Köhler (Hist. Zeitschr., Bd. 111, Hft. 1, S. 153) stellt gegen mich die Behauptung auf, Luther habe die Lehren des De servo arbitrio von den Nominalisten, speziell von Okkam herübergenommen. Etwas Wahres ist an diesem Satz, aber in seiner allgemeinen Fassung ist er nicht richtig. Die Lehren Luthers im De servo arbitrio lassen sich in zwei Kategorien teilen. In der ersten Kategorie befinden sich die Lehren vom Wissen Gottes als Daseinsgrund alles Seienden, sowie vom Wirken Gottes in den Kreaturen, nämlich die absolute Prädestination und Reprobation ante praevisa merita vel demerita, Gott als praemotor, causa prima, causa principalis, causa mediata et immediata, causa efficiens aller natürlichen und übernatürlichen motus, sowohl in den causae naturales wie liberae, sogar des actus peccati in quantum actus et ens est.

Diese Lehren wurden von vielen Nominalisten, nicht von allen, geteilt — Durandus ging vielfach seine eigenen Wege, vgl. Casal: De quadripartita justitia, Venedig 1563, S. 125, 131 — und Luther stand bereits in seinen Anmerkungen zum Lombarden auf diesem Boden, der nicht deshalb als „nominalistischer“ betrachtet werden darf, weil die Nominalisten zum Teil auch auf ihm standen. Daß Thomas und die Thomistenschule so dachten, habe ich in meinem Buche S. 194 ff. gezeigt. Derselben Meinung war der „Ordenslehrer Luthers“, wie ihn Denifle nennt, Ägydius Columna von Rom, wie aus Augustinus Arpe: Summa theologica Aegydii Columnae (Bologna-Genua 1701 ff. 5 Bde.) klar hervorgeht. Dieser große Kenner Ägyds hat Bd. II, S. 408 bis 422 in der quaestio LXXX: utrum Deus vere et realiter praemoveat voluntatem creatam ad actus suos? sowie Bd. I, S. 219 ff. utrum scientia Dei sit causa rerum alle hier einschlägigen Stellen aus Ägyds Werken gesammelt und daran Bd. II, S. 423 die Bemerkung geknüpft, daß diejenigen Augustiner schwer geirrt haben, die Ägyd zur größeren Ehre Gottes zum Patron der jesuitischen scientia media machen wollten. Man kann also nicht sagen, daß die genannten Lehrsätze eine Doktrin des Nominalismus bilden, wenn sie auch Luther durch einen Nominalisten erhalten haben wird.

In die zweite Kategorie der Lehren Luthers im De servo arbitrio gehören die Lehren von der völligen Ohnmacht des gefallenen Menschen, aus Naturkräften übernatürlich Gutes zu erkennen, denken, wollen, anfangen und vollenden, von der „Passivität“ in übernatürlichen Dingen, von der Freiheit des unbegnadeten Willens nur für das Böse und das Natürliche, von der Unfähigkeit dieses Willens, dem Bösen zu widerstehen, von der Unfähigkeit dieses Willens, nicht zu sündigen. Dazu gehören ferner die Lehren, daß es keine opera indifferentia gibt, d. h. kein Mittelding zwischen gut und böse in den moralischen Handlungen, daß niemand ohne die Gnade etwas moralisch Gutes ausrichten kann, daß es keinerlei Verdienst aus eigenen Naturkräften gibt, daß vielmehr omnis vis merendi von der Gnade herkommt und dem Menschen von Gott geschenkt

wird, daß das Ganze (totum) Gott zugeschrieben werden soll usw.

Jeder, der Luthers De servo arbitrio studiert, wird finden, daß der Reformator das Schwergewicht auf diese zweite Kategorie von Lehren legt. Nun sind diese Lehren hauptsächlich gegen die Nominalisten, Modernen, Okkamisten aufgestellt, die ein „liberum“ arbitrium lehrten, d. h. einen Willen, der ohne die Gnade, lediglich aus Naturkräften die Gnade infallibiliter ex congruo oder sogar ex condigno verdienen könne. Sie lehrten mithin ein meritum auf Grund der reinen Naturkräfte, sowie eine Heilstätigkeit auf Grund derselben Kräfte und ähnliches mehr. Vgl. Müller a. a. O. S. 125 ff.

Luther konnte also diese zweite Kategorie von Lehren des De servo arbitrio nicht von den Nominalisten, Modernen und Okkamisten entlehnen. Wir finden diese Lehren vielmehr allein bei denen, die sich eng an Augustin anschlossen.

Es kann hier an dieser Stelle meine Aufgabe nicht sein, jeden einzelnen Satz dieser zweiten Kategorie bei katholischen Theologen vor der Reformation nachzuweisen. Ich mache nur darauf aufmerksam, daß diese Lehren sich finden bei Anselm, bei der weiter unten zu erörternden Augustinusschule (Müller S. 119 ff.), bei Gregor von Rimini vor der Reformation, beim Augustinerbischof Casal zur Reformationszeit und bei Berti noch nach der Reformation. Sollte jemand der Meinung sein, daß irgendeine der Lehren des De servo arbitrio auf keine vorreformatorische Tradition zurückreicht, so möge er dieselbe klar bezeichnen, und ich werde ihm Rede stehen. Nur auf diese Weise werden wir vorwärtskommen, wenn nämlich die allgemeinen Redensarten beiseite gelassen werden.

Zum Schlusse will ich nur noch aus Hugo von Rouen einige Belege zur Erklärung des Ausdrucks liberum arbitrium bei Luther hierhersetzen. Da man den Grundsatz Libertas est potestas nicht allgemein kennt, begreift man nicht, daß Luther die Freiheit des Willens zum übernatürlich Guten leugnete, obschon alle jetzt annehmen, daß unser natürlicher Wille aus sich diese

Kraft (potestas) nicht hat. Durch die Sünde, sagt Hugo, (homo) non arbitrio sed arbitrii libertate privatur, ita ut non possit quod ante potuit, quia voluit quod non velle debuit. Sentit quidem ratione se cecidisse et ad redeundum non esse liberum (Migne, P. L. 192 col. 1167). Habent quidem rationis arbitrium sed minime liberum, quia bona quae cum Deo agere poterant, sine Deo non possunt (col. 1167). Iudicium minime constat liberum nisi cum efficit quod judicat exequendum (col. 1168). Haec misera servitus hominis arbitrium non sinit esse liberum. Dum enim peccato fit subditum, perdit posse bonum; sed post amissam libertatem tenet nomen, tenet et rationem, aber nur für natürliche Dinge (col. 1208). Luther ging einen Schritt weiter, aber dieser Schritt war rein formeller Art, er schaffte die Bezeichnung liberum ab. Aber in der Sache stimmte er mit den obengenannten Theologen überein.

Sehr ungeschickt ist Grisar in der Verteidigung dessen, was er bei Luther „die neue Theologie der Lüge" genannt hat. Noch mehr als anderswo kommt hier seine Unkenntnis der mittelalterlichen Theologie zum Durchbruch. Punkt für Punkt werde ich die Anklagen, die er, dieses Thema betreffend, gegen mich erhebt, prüfen und ihre Unhaltbarkeit beweisen.

Zuerst (III S. 1016) fordert er mich auf zu zeigen, daß Thomas von Aquin ein Lügenwerk kenne, „bei dem das Böse geradezu vor dem Gottwohlgefälligen verschwinde". Diese Aufforderung finde ich, um kein anderes Wort zu gebrauchen, sehr sonderbar, denn die von ihm in Gänsefüßchen gesetzten Worte sind geradezu mitten aus dem Beispiel des Thomas von den Wehemüttern, das ich im Wortlaut anführe und kommentiere, herausgerissen. Unmittelbar vorher frage ich: „Wo bleibt das Böse in **diesem** Akte?" Grisar konnte dieses Beispiel nicht übersehen. Hätte er gefunden, daß es nicht das bewies, was ich damit beabsichtigte, dann hätte er die Pflicht gehabt, es unter Anfügung eines stichhaltigen Grundes abzulehnen, und ich hätte jetzt hier die Beweiskraft seiner Ablehnung diskutieren können. Dieses Spiel Grisars begreift man aber,

wenn man bedenkt, daß er acht Zeilen vorher den Vorwurf gegen mich erhoben hatte: „Wer Darlegungen über die Theorie von der Lüge in den Zeiten vor Luther sucht, wird enttäuscht.“ Hätte er nun unmittelbar darauf mein Beispiel aus Thomas und den daran geknüpften Kommentar erörtert, hätte er sich selbst in allzu auffälliger Weise Lügen gestraft. Solche Täuschungen sind wohl für Grisar weder Lüge noch Sünde.

Aus Rücksicht auf den Leser will ich hier kurz meine Beweisführung rekapitulieren, und zwar schon aus dem Grunde, weil Grisar zugibt, daß ein solches Beispiel Thomas von Aquin zum Vorläufer Luthers machen würde (III 1016). Thomas zerlegt (Müller a. a. O. S. 226) das ganze Lügenwerk (mendacium) der Wehemütter in zwei Teile, nämlich in den äußeren Akt der Lüge und in die inneren Motive dieses äußeren Aktes, die da waren: Gottesfurcht und Liebe zum jüdischen Volke. Daraufhin fährt er fort und sagt, daß die Wehemütter für ihre inneren Motive zum Lügenakt ewige Belohnung verdient hätten und für den äußeren Lügenakt vielleicht eine zeitliche Belohnung. Wir haben also bei Thomas ein Lügenwerk (Motive und Tat) vor uns, bei dem nur von Belohnung die Rede ist und nicht ein Wort von Strafe. Andere Theologen hatten dagegen diese Wehemütter der Todsünde beschuldigt oder doch behauptet, daß ihnen die ewige Belohnung, die sie für ihre Motive verdient hätten, zur Strafe ihres Lügenaktes, zu einer zeitlichen Belohnung herabgemindert worden war, eine Ansicht, die Thomas a. a. O. ausdrücklich ablehnt. Ich war also berechtigt zu sagen, daß bei diesem Lügenwerkbeispiel von Thomas das Böse geradezu vor dem Guten verschwindet d. h. zugedeckt oder absorbiert wird. Quodlibet opus meritorium — und das war doch nach Thomas das „mendacium“ der Wehemütter — habet vim remittendi peccatum veniale. (Altenstaig, Lexicon theol. s. v. peccatum veniale et mortale.) In ore ipsorum non est inventum mendacium, et si fuit aliquando in ore ipsorum, tamen non est illic inventum, quod erat, charitas operuit, ut mendacium obstetricum in Aegypto et mendacium Rahab meretricis (Gerh. v. Reichersperg, Migne

P. L. 193 col. 694). Gemeint ist die charitas, die das Werk selbst begleitet. Über diese Absorption des Bösen in der Nutzlüge durch das Gute, das sie motiviert, habe ich auf Grund von Cajetan und Thomas S. 227 Anm. 1 und S. 232 gehandelt. Ich habe also auf Grund von Thomas bewiesen, „daß das Böse in der Nutzlüge geradezu vor dem Guten verschwindet". Ich habe nicht gesagt, daß es nicht vorhanden ist oder absolut verschwindet, sondern „vor dem Guten", d. h. daß das Gute das gewaltige Übergewicht behält und das Böse absorbiert und nicht umgekehrt. Alanus ab Insulis (Migne P. L. 210, 391) behauptet demgemäß, daß die Nutzlüge penes se habet causam excusationis. Ich habe mithin, auch nach Grisars Zugeständnis, bewiesen, daß Thomas in diesem Punkte ein Vorläufer Luthers gewesen ist.

Auf dieser Theorie der Nutzlüge bei Thomas fußen zwei berühmte mittelalterliche Doktorfragen. Die erste lautet: Utrum quis simul possit peccare venialiter et mereri vitam aeternam? Alle diejenigen, die eine läßliche Sünde der Wehemütter annahmen, sowie die himmlische Belohnung des guten Teiles in diesem Lügenwerke, mußten diese Frage mit einigen Distinktionen zugeben. Die zweite Frage lautete: Utrum eligendum sit mendacium veniale cum magno pietatis motu, an simul utrumque fugiendum? Der subtile Skotus wagte diese Frage nicht offen zu lösen, läßt aber durchblicken, daß er in diesem Falle zur läßlichen Sünde rät. Denn zugunsten der Unterlassung des mendacium veniale führt er nur an: Videtur quod veniale nullo modo est eligendum. Dagegen zugunsten der anderen Auffassung schreibt er: Veniale delebitur qualitercumque vel in vita ista vel post, motus autem magnus qui est magnum meritum, meretur aliquem gradum praemii, qui erit aeternus. Sed propter qualecumque malum, quod est ex se temporale, non videtur omittendum aliquid quod est ex se causa aeterni boni ... (in 3 dist. 38 qu. I).

Das möge genügen zum Beweise des Überwiegens des Guten in der Nutzlüge! Es sei auch noch kurz hier darauf aufmerksam gemacht, daß, wenn etwas darin gelobt wird, stets nur das Gute und besonders das gute Motiv gelobt wird: „Haec autem

mendacia non re sed in dolo vel indole laudantur ... non mendacium in eis sed dolus, id est prudentia, vel indoles laudatur“ (Petrus Lombardus: In Psalm. 5; Migne, P. L. 191 col. 98). Demgemäß lobte Luther die weise Vorsicht (prudentia) Abrahams (opera exeget. lat. III 140) und Grisar macht ihm in seiner Unwissenheit einen Vorwurf daraus (II 462).

Wir müssen jetzt der Frage der Sündhaftigkeit und Erlaubtheit der Nutzlüge nähertreten.

Ich habe in meinem Buche behauptet und behaupte heute noch, Luther habe stets die Nutzlüge für eine läßliche Sünde gehalten. Um dieser Meinung zu sein, brauchte Luther aber noch lange nicht, wie ich weiter unten zeigen werde, in jedem konkreten Einzelfall zu behaupten, daß jeder, der sich einer Notlüge bedient hatte, nun auch subjektiv eine läßliche Sünde begangen haben mußte. So ist die Trunkenheit sicher eine Sünde, aber nicht jeder, der betrunken ist, muß diese Sünde begangen haben, denn er kann ohne eigene Schuld trunken gemacht worden sein. Eine Sache kann also sündhaft sein, aber nicht jeder, der sie tut, muß schon deswegen gesündigt haben, denn, um eine Sünde zu begehen, muß nicht nur das Objekt sündhaft sein oder dafür gehalten werden, sondern es müssen auch von seiten des **Subjektes** verschiedene Bedingungen gegeben sein. Wer darum im guten Glauben, daß das seine Pflicht sei, eine Nutzlüge sagen würde, würde zwar irren, aber nicht sündigen. Wenn alsdann ein Theologe dieses Faktum der bona fides im Einzelfalle konstatieren würde und dann den Schluß ziehen würde, daß der Betreffende im gegebenen Einzelfall nicht gesündigt habe, dann hätte er mit dieser Feststellung noch lange nicht die Nutzlüge aus der Zahl der Sünden gestrichen.

Grisar (III 1016) bekämpft meine These, daß Luther stets die Nutzlüge für eine Sünde gehalten habe, und behauptet, Luther habe zu einer gewissen Zeit die Nutzlüge überhaupt nicht mehr für eine Sünde gehalten. Um seine These zu beweisen, bringt Grisar drei Texte vor.

Der erste Text ist die bekannte Bezeichnung Luthers „ho-

nestum et pium mendacium" für die Nutzlüge. Hätte Grisar das, was ich an der Hand der mittelalterlichen Theologie (Müller a. a. O. S. 228) über diesen Ausdruck gesagt habe, aufmerksam gelesen und die Sorge hierfür nicht irgendeinem archäologischen Amanuensis überlassen, würde er gefunden haben, daß dieser Ausdruck durchaus nicht sagt, daß die Nutzlüge keinerlei Sünde ist, sondern nur, daß in ihr sich Gutes und Böses vorfinden, wenn auch das Gute, wie wir oben gesehen haben, vorwiegend ist. Billigte Grisar diese Ausführungen nicht, dann hätte er sie mit Angabe von Gründen ablehnen müssen. Übrigens nennt auch eine Glosse zum Dekret c. 13 C. 22 qu. 2 die Nutzlüge mendacium benignitatis sive pietatis.

Der zweite Text ist aus WA. XVI, 15 und betrifft die Wehemütter. Es sind die Worte: et si hoc peccatum esset ut non puto. Die Rezension dieses Textes ist nicht direkt von Luther, sondern ist die von Rörer nachgeschriebene lateinische Skizze einer deutschen Predigt Luthers. Weiter unten (S. 153 ff.) werde ich an einem Beispiel zeigen, wie vorsichtig man bei der Benutzung der Rörerschen Texte sein muß, und wie wenig dieser Mann die heikle Materie beherrschte, um richtig nachschreiben zu können. Mit einem solchen Texte kann man kein Urteil von großer Tragweite stützen. Der Text lautet bei WA. XVI, 15:

An peccarunt? Questio fortis hic mota a doctis ut supra de Abraam et Isaac. Sed hi qui Christiani sunt et Spiritum Sanctum habent, tamen carnem et sanguinem habent. *Et si hoc peccatum esset ut non puto,* tamen esset tale quod faciunt sancti, sed proprie non est mendacium, quod est, quando alteri inferre damnum in bonis, vita, honore cupio.

Luther fragt hier nicht allgemein, ob die Nutzlüge eine Sünde sei: an peccatum sit? sondern er fragt: an peccarunt? ob die **Wehemütter** gesündigt haben, und auf diese Frage wird er doch antworten müssen. Er macht aber zuerst eine Abschweifung ins praktische Gebiet, auf die Christen, und gibt sehr deutlich zu verstehen, daß für Christen, die den heiligen Geist haben, eine solche Handlung eine Schwachheitssünde wäre. Caro bedeutet nämlich Schwäche. Vgl. das bekannte: spiritus

quidem promptus est, caro autem infirma. Sanguis bedeutet peccatum (Altenstaig s. v. sanguis). Hiermit stimmt auch der deutsche Text dieser Predigt in der Bearbeitung von Aurifaber überein. Nun kommt der Text Et si hoc peccatum esset ut non puto. — Diese Worte können sich nicht auf die Christen beziehen, bei denen Luther die läßliche Sünde bereits klar zugegeben hat. Diese Worte müssen sich auf die heidnischen Wehemütter beziehen, denn sonst würde er überhaupt nicht auf die gestellte Frage an peccarunt antworten. Es ist also zu übersetzen: Wenn das eine Sünde wäre [ergänze gemäß der Frage: **für die Wehemütter**], was ich nicht glaube, so wäre es jedenfalls eine solche Sünde, wie sie die Heiligen begehen (d. h. eine läßliche Sünde) und nicht eine eigentliche Lüge usw. Luther antwortet also nicht auf die allgemeine Frage, die er sich nicht gestellt hatte, ob die Nutzlüge eine Sünde sei, sondern ob die Wehemütter gesündigt haben, und bemerkt, er glaube es nicht, jedenfalls hätten sie keine Todsünde begangen, wie z. B. Wilhelm von Auxerre behauptete. Wie kommt nun Luther dazu, die Wehemütter auch von einer läßlichen Sünde freizusprechen? Wenige Zeilen vorher, S. 12, schreibt er: Ideo cor (Deus) immutat et favorem immittit eis erga Hebraeos. Iam timent Deum: quis dedit eis timorem? Deus. Anxiae (im Text: Ausae!) fuerunt, quia rex praeceperat, sed plus veritae Deum ... Habuerunt certe animum et fidem quod non timuerint tantum regem. Fuit ergo opus Dei, d. h. die Tötung der Kinder zu verhindern. Es geht also hieraus hervor, daß die Wehemütter im Gewissen geglaubt haben, so handeln zu müssen, um die sichere Tötung der Kinder zu verhindern, und das war der Grund, warum z. B. Peter von Poitiers (Müller a. a. O. S. 231) und der neuzeitliche Theologe Collet und andere mehr hier einer Ansicht mit Luther waren. Collet schreibt: Adde quod Raab et obstetrices a peccato **propter bonam fidem** forte immunes fuerunt (Inst. Theol., Turin 1752 I 554). Derselben Ansicht ist auch kein Geringerer als der heilige Raymund von Pennafort, der bekannte Dominikanergeneral: Vel dic simpliciter quod debet negare et asserere eum non esse ibi,

si tamen sua conscientia dictat sibi quod ita debeat dicere. Tunc non dicet contra conscientiam et nullo modo peccabit (Summa, Verona 1744, S. 101. 102). So die Wehemütter! Das war auch die Meinung des Magisters Odo: „Haec fuit opinio Magistri Odonis dicentis, se centies prius dicere falsum, quam per taciturnitatem vel alio modo dare occasionem occidendi aliquem quem posset liberare" (Hauréau, Notices etc., Bd. I, S. 182). Luther hat also hier nicht geschwankt, wie Köhler glaubt (Luther u. die Lüge, S. 158), ob die Notlüge eine Sünde sei, sondern ob die Wehemütter hier subjektiv gesündigt haben, denn wenn sie in bona fide gewesen wären, hätten sie keinerlei Sünde begangen, obschon die Notlüge, die sie begangen, an und für sich eine läßliche Sünde war. Auch Grisar kann darum mit diesem Text nicht beweisen, daß Luther die Notlüge für keine Sünde gehalten habe.

Der dritte Text, den Grisar gegen meine These ins Feld führt, stammt gleichfalls nicht direkt von Luther, sondern beruht auf einer Kollegnachschrift, die nach Luthers Tod erschien, ohne daß er sie durchgesehen hätte. Es sind die Worte über Isaaks Notlüge: Non est peccatum, sed est officiosum mendacium. Ich habe nun in meinem Buche (S. 229/30) bewiesen, daß peccatum hier gleichbedeutend ist mit peccatum mortale, so daß Luther hier ganz richtig die Notlüge für eine läßliche Sünde erklärt. Demgegenüber behauptet Grisar (III 1017), mein Beweis sei nur eine Ausflucht, und Luther selbst versperre mir hier gebieterisch den Weg. Ich hatte zuerst darauf hingewiesen, daß Luther ganz klar den Isaak eines peccatum infirmitatis beschuldige, also einer läßlichen Sünde. Grisar meint nun, Isaak werde hier einer infirmitas fidei und keiner Lügensünde beschuldigt. Weiß Grisar so wenig Bescheid in der Theologie Luthers? Für Luther liegt das Wesen und der Grund zu jeder Sünde im Mangel an Glauben, sei nun diese Sünde Trunksucht, Beleidigung des Nächsten usw. Die Verfehlung gegen die Wahrhaftigkeit wird für ihn verursacht und besteht in einem Mangel an Glauben. Dum bonus aut malus quisquam efficitur, non hoc ab operibus sed a fide vel incredulitate orditur (De lib. christ. WA. VII 62).

Quocirca clarum est his qui cupiditatibus pravis cedunt et obsequuntur, solam fidem deesse veram loricam et armaturam Dei (WA. I 16). Und cupiditas ist für ihn nicht nur die libido, sondern omnis prorsus cupiditas und so auch die cupiditas des Isaak, mit Hilfe einer Lüge sein Leben zu retten. Luther untersucht hier nicht, worin im allgemeinen **die** Nutzlüge besteht, sondern warum, worin **Isaak** gefehlt, und sieht seiner Theologie gemäß den Grund und das Wesen im Mangel an Glauben. Hiermit versperrt mir Luther doch nicht den Weg zu seiner Verteidigung, denn er erklärt nicht, daß die Nutzlüge oder die Lüge Isaaks keinerlei Sünde sei!

Sehen wir uns jetzt die zweite von Grisar entdeckte „Sperre" bei Luther an. Luther hatte behauptet, daß jemand, der eine Nutzlüge begeht, um z. B. einem Unschuldigen das Leben zu retten und dazu einen Mord zu verhindern, durch ein solches officium charitatis die Gebote Gottes hält und sie nicht übertritt, id est servare, non transgredi praecepta (Grisar III 1017).

Ich sehe in dieser einwandsfreien Äußerung Luthers keinerlei gegen mich verwendbare Sperrvorrichtung, wohl aber einen neuen Beweis dafür, wie unerfahren Grisar in der Terminologie der Scholastik ist. Nach Thomas, wie nach der Mehrzahl der mittelalterlichen Theologen, war die Nutzlüge ihrer Natur nach und für alle eine läßliche Sünde. Die Theorie über das peccatum veniale war nach Thomas und Capreolus (in 2. d. 43 qu. 1.) folgende: Non enim est contra legem, quia peccans venialiter non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id ad quod lex per praeceptum obligat, sed facit praeter legem quia non observat modum rationis, quem lex intendit.... Da das achte Gebot lautet: Non falsum testimonium dices **adversus** proximum tuum, fiel die Nutzlüge, die ja **pro** proximo geschieht, nicht unter dieses praeceptum. Die Nutzlüge war daher nicht prohibitum, weil nur die schwere Sünde prohibitum sein kann. Die Nutzlüge kann auch keine transgressio praecepti sein, denn diese ist immer ein peccatum mortale. Die Nutzlüge ist nur gegen ein consilium, sie ist keine offensa Dei und auch nicht contra Deum vel contra praeceptum,

sondern nur praeter praeceptum und citra vel infra Deum (Altenstaig: s. v. Peccatum veniale et mortale).

Luther ging darum ganz mit der Tradition, wenn er (WA. I 510) nur dasjenige mendacium verboten (prohibitum) sein läßt, quod est contra proximum, und demgemäß führt er auch (WA. I 252) unter den Übertretungen (transgressiones) des achten Gebotes nur die Schadenlüge an, indem er schreibt: „Wer schedlig leuget“. Wenn Grisar (II 460), um Luther ins Unrecht zu setzen, schlechthin behauptet, nach dem Magister sententiarum sei jede Lüge, auch die Notlüge, „verboten“, so zeigt er damit wiederum, wie schlecht er in der theologischen Terminologie des Mittelalters Bescheid weiß und den Lombarden wenig kennt, denn dieser schreibt (l. 3, d. 38): Nec omne mendacium isto praecepto prohiberi videtur.

Aus dem Gesagten erhellt zuerst, wie unrecht Grisar hatte, als er gelegentlich der Äußerung Luthers, die Nutzlüge sei nicht **wider** Gott, mit Rockwell behauptete, Luther habe damit die Nutzlüge aus der Kategorie der Sünden gestrichen (Grisar II 412). Luther sagte damit nur, daß die Nutzlüge keine Todsünde sei, und daß er eventuell bereit sei, ein peccatum veniale, das bekanntlich die Gnade Gottes im Menschen nicht zerstört, zu begehen.

Ferner erhellt aus dieser Theorie, daß Luther recht hatte, als er oben von der Nutzlüge sagte: id est ... non transgredi praecepta. Denn die Nutzlüge kann keine transgressio praecepti sein, das ist nur die Todsünde (vgl. Altenstaig a. a. O.). Inwieweit liegt aber in der Nutzlüge ein servare praecepta? Durch das Gute, das in ihr ist. Die Nutzlüge geschieht ja auf Grund ihrer Definition aus Nächstenliebe, die ein praeceptum ist, während die Vorschrift, keine Nutzlüge zu begehen, nur ein consilium ist. Der Nutzlügner **erfüllt** (servat) also der Substanz nach das Gebot der Nächstenliebe, aber nicht dem Modus nach, weil er es unter Nichtachtung eines consilium erfüllt. Er begeht darum eine läßliche Sünde, die aber das Gute und Verdienstvolle in seiner Gebotshaltung nicht zerstört. Wo hat nun Luther diese läßliche Sünde in der

Nutzlüge geleugnet? An der angeführten Stelle und an vielen anderen Orten erklärt er nur, daß sie keine Todsünde (keine transgressio praecepti) sei, und zwar geschieht dieses mit Thomas gegen Augustin, Lombardus, die ganze Augustinusschule, Bonaventura und andere, die behaupteten, die Nutzlüge sei nur für Unvollkommene eine läßliche Sünde, dagegen für Vollkommene (Mönche, Priester, besonders Begnadete) sei sie eine Todsünde.

Jetzt kommt das Unerwartete! Nachdem Grisar gerade bezüglich dieses Textes, betreffend Isaak, mich mit den von mir soeben zerstörten Sperrvorrichtungen belästigt hatte, macht er sich auf einmal meine These zu eigen und schiebt mir eine falsche unter. Es hat eben den Anschein, als ob an der Kritik meines Buches mehrere Archäologen unabhängig voneinander gearbeitet hätten und daß das Ganze nachher ohne einheitliche Durcharbeitung aufs Geratewohl zusammengestoppelt wurde. Ich rede mit Absicht von Archäologen, denn ein scholastischer Theologe hätte schwerlich folgende Zeile geschrieben: „Jedenfalls wird ihm die Nutzlüge hier nicht zu einer wirklichen (!) Sünde, zu keiner irgendwie (!) so zu nennenden Beleidigung Gottes." Wenn diese Worte einen Sinn haben, dann kann es doch nur der sein, daß Luther nur die Todsünde bei Isaak ausschließt, was ich behauptet hatte. Alsdann gesteht Grisar eine läßliche Sünde Isaaks zu, „aber in dem von Müller damit verbundenen Sinne". Vorgeblich soll ich Luther die Nutzlüge der Wehemütter „als läßliche Sünde resp. als nicht vorhanden" betrachten lassen. Grisar tut nämlich so, als ob ich nicht „resp.", sondern „das heißt" geschrieben hätte. In Wirklichkeit habe ich jedoch ausgeführt, daß Luther zwei Auffassungen von diesem Gegenstand hatte: Entweder hatten die Wehemütter überhaupt nicht gesündigt, oder wenn sie gesündigt hatten, war es höchstens eine läßliche Sünde, und auf diese Disjunktion bezog sich mein „resp.". Grisar schiebt mir also eine falsche Auffassung unter.

Ich glaube nun die Sündhaftigkeit der Nutzlüge bei Luther genügend charakterisiert zu haben. Wie hat dann der Reformator über deren Erlaubtheit gedacht?

Wir müssen uns zuerst klar werden über die Ausdrücke erlaubt, gestattet. Hören wir einmal die mittelalterlichen Theologen darüber ab.

Alanus ab Insulis (Migne, P. L. 210, col. 592) schreibt: Aliquid dicitur licitum **duobus** modis: uno modo dicitur licitum illud quod potest fieri sine aliquo peccato ... alio modo dicitur aliquid esse licitum, quod quamvis non possit fieri sine peccato veniali, tamen sine mortali aliquando fit, et secundum hoc licitum est mentiri in aliquo casu et non aliter.

Thomas von Aquin (Suppl. qu. 67 art. 3 in corp.): Venialia dicuntur permissa, quia non sunt prohibita.

Bonaventura (in 3. d. 33 qu. 3 sed contra): Infirmis mentiri conceditur.

Guilelmus Altiss., Summa aurea, l. 3 tract. 28: Imperfectus autem potest mentiri. ...

Aus diesen Texten läßt sich folgendes entnehmen: Eine Todsünde, wie z. B. eine Schadenlüge, kann nicht „erlaubt“ oder „gestattet“ sein. Erlaubt kann dagegen sein, was eine läßliche Sünde ist, oder was gar keine Sünde ist. Wenn also Luther eine Nutzlüge für erlaubt erklärte, so erklärte er dadurch noch lange nicht, daß sie keinerlei Sünde sei, sie konnte sehr gut trotz ihrer „Erlaubtheit“ eine läßliche Sünde sein. Wie die Glosse bei Bonaventura und der Satz von Wilhelm von Auxerre zeigen, setzen die Ausdrücke „conceditur“ und „potest“ die läßliche Sünde sogar stillschweigend voraus. Warum will man also Luthers „licet“ (Opera exeg. lat. 6, 288) mit Gewalt den Sinn unterschieben, daß die Nutzlüge ohne jedwede Sünde sei, obschon der zuerst zitierte Text des Alanus eine solche Folgerung aus dem „licet“ ausschließt? Luther hat niemals behauptet, daß die Nutzlüge erlaubt sei, weil sie ohne jedwede Sünde sei. Möge das genügen zur „Erlaubtheit“ der Nutzlüge bei Luther.

Ich kann unmöglich die kleineren Entstellungen, die sich Grisar an Luthers und meinen Darlegungen über die Lüge erlaubt, alle hier zurückweisen. Er möge daher fortfahren, „potius“

(II 1018) mit „vielmehr" statt mit „viel mehr" oder „weit mehr" zu übersetzen, obschon ein wesentlich anderer Sinn herauskommt, denn wenn die Katze „vielmehr schwarz" ist, dann wird jede andere Farbe ausgeschlossen, wenn sie aber „viel mehr schwarz" ist, dann wird nur das Überwiegen von Schwarz behauptet und zugleich auch zugegeben, daß wenigstens eine andere Farbe vorhanden ist. Möge nun der Leser die Nutzanwendung auf das mendacium officiosum machen. Wenn die Nutzlüge „vielmehr Tugend" ist, dann ist nichts Böses in ihr, wenn sie aber „viel mehr Tugend ist", dann wird sie als ein Mixtum betrachtet, in dem mehr Tugend ist als Böses, und das stimmt, wie wir bewiesen haben, während das erste nicht stimmen würde! Wenn Grisar glaubt, Luther habe erst spät die Scherzlüge für ein grammaticum peccatum gehalten (III 1017), so irrt er. Gleich von Anfang an, in den Decem Praecepta (WA. I 510) betrachtet Luther nur die eventuellen Begleitumstände der Scherzlüge als Sünde, nicht sie selbst. Est tamen peccatum, **scilicet** turpiloquium seu scurrilitas et vaniloquium. Heute noch stimme ich Luther bei, daß er die Definition der Nutzlüge, wodurch sie in der Hauptsache ein „mendacium" genannt wird, als improprie et abusive bezeichnet. Die Gründe hierfür (a. a. O. S. 225/26) sind Grisars Amanuensis wohl entgangen. Aufschluß hätte ich ferner gerne darüber, warum Grisar (II 462 in der ersten Zeile) in den übersetzten und in Gänsefüßchen gesetzten Text Luthers ganz still das Wort „jene" einfügt, was dem Satz einen total verschiedenen Sinn gibt. Er besteht auch darauf (III 1018), daß er das Recht hat, das Wörtchen „nur" einem Satze Luthers einzufügen, während er mir (III 1018) ein solches „nur", das er in Sperrdruck wiedergibt, zum Vorwurf macht, obschon im Text ausdrücklich „tantum" steht.

Doch lassen wir diese Kleinigkeiten. Der Hauptvorwurf, der Grisar zu diesem Lügenkapitel gemacht werden muß, besteht darin, daß er selbst nicht darauf geachtet und seine Leser nicht darauf aufmerksam gemacht hat, daß diejenigen Texte, auf die er sich beruft, um Luther als Ver-

teidiger der Lüge hinzustellen, gar nicht von Luther **direkt** herrühren. Die betreffenden Kapitel aus dem Buche Genesis sind nämlich auf Grund von Kollegnachschriften nach Luthers Tod erschienen, ohne daß der Reformator diesen Text einer Durchsicht unterzogen hätte. Die anderen Texte stammen aus deutsch gehaltenen Predigten, die ein Zuhörer (Rörer) lateinisch nachskizziert hat. Jeder Prediger und Lehrer weiß, wie leicht bei solchen Nachschriften von Schülern in solch heikler Materie Lücken, Mißverständnisse und Entstellungen vorkommen. Die elementarste Gerechtigkeit hätte verlangt, daß Grisar hier zurückhaltend gewesen wäre. Statt dessen verleitete ihn seine Abneigung gegen Luther dazu, ganz offenbaren Unsinn dieser Quellen als echte Lutherworte anzusehen. So schreibt er Rörer gläubig nach (WA. XXVII, 12): Monachi **in totum** volunt **dici** veritatem — Die Mönche stellen die Forderung auf, „ganz und gar **die** Wahrheit zu **sagen**" (III 1018), „daß unter allen Umständen **die** Wahrheit **gesagt** werde" (II 462) Und zu letzterer Stelle bemerkte Grisar weisheitsvoll: „Ein solcher Mönch war Thomas von Aquin. ..." Hier offenbart sich Unwissenheit, gepaart mit bösem Willen. Wo hat jemals ein Mönch oder sonst ein katholischer Theologe die Forderung aufgestellt, „daß unter allen Umständen **die** Wahrheit **gesagt** werde" oder „**ganz und gar die** Wahrheit zu sagen"? Möge mir Grisar nur einen einzigen solchen Mönch nennen!

Thomas von Aquin hat jedenfalls das gerade Gegenteil gelehrt. Er lehrt ausdrücklich, daß man **nicht** unter allen Umständen **die** Wahrheit zu **sagen** brauche, geschweige denn **die** ganze Wahrheit (in totum), wie es Rörer und Grisar wollen. Non est licitum mendacium dicere ... licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, und wenige Zeilen vorher lobt er mit Augustin die Sara: veritatem voluit celari, sed non mendacium dici (2. 2. qu. 110 art. 3 ad 4, ad 3). Man soll also keine Lüge sagen, aber die ganze Wahrheit braucht nicht gesagt, sondern kann zum Teil oder ganz verheimlicht werden. Licet tamen

sanctis verum tacere ac celare, quibus non licet falsum dicere (Gerhoch v. Reichersp. Migne, P. L. 193, col. 694). Nur vor Gericht muß die ganze Wahrheit gesagt werden, wenn auch einige Kasuisten, besonders aus dem Jesuitenorden, diese moralische Pflicht zu verdrehen suchen. Offenbar hat Rörer Luther hier nicht verstanden. Meiner Ansicht nach wollte Luther hier die bereits oben erwähnte Auffassung Bonaventuras und anderer bekämpfen, wonach für die Perfecti — daher die Mönche! — auch die Nutzlüge eine Todsünde war. Ein Mönch (perfectus) sollte nach dieser Auffassung, wenn er keine Todsünde begehen wollte, niemals etwas Unwahres sagen, sondern er mußte immer, wenn er etwas sagte, etwas Wahres sagen, aber nicht **die** Wahrheit. Nehmen wir an, ein Weltmensch würde einen solchen Mönch, der eine Sache, die durch seine Satzungen verboten ist, heimlich begangen hat, danach fragen, dann könnte dieser Mönch ruhig antworten: Wie kommen Sie dazu, mich einer solchen Sache für fähig zu halten, das wäre ja schrecklich, wenn es wahr wäre, unsere Satzungen sind sehr streng gegen solche Übertreter, glauben Sie doch so etwas nicht usw. Hiermit würde dieser Mönch keine Nutzlüge begangen haben, denn die Sätze, die er ausgesprochen, sind wahr an und für sich, aber **die** Wahrheit hätte er doch nicht gesagt und brauchte er nach seiner Theorie auch nicht zu sagen.

Wenn sich Grisar die Kraft zutraute, einen Theologen wie Luther zu bekämpfen, hätte er doch auch aus inneren Gründen dieses Mißverständnis Rörers erkennen müssen. Aber dann wären ihm zu viele Texte, um den „Wittenberger“ tot zu machen, davongeflogen. Und das ließ seine Methode nicht zu.

Es bleibt uns noch übrig, nach Erledigung der Ausstellungen gegen einzelne Lehrpunkte, die Hauptthese des Buches, das Verhältnis Luthers zur Frühscholastik, speziell zur augustinischen Gruppe derselben neu zu untersuchen und möglichst noch wirksamer zu verteidigen, als es im Werke selbst geschehen ist.

Meine These von der Abhängigkeit Luthers von der Früh-

scholastik hat besonders im katholischen Lager Kritiker gefunden. Ich begreife das sehr gut. Die katholische Kirche hat ein großes Interesse, Luther als Neuerer hinstellen zu können. Würde also seine Abhängigkeit von der Frühscholastik bewiesen, dann müßte dieser Vorwurf fallen gelassen werden. Ja es würde sich sogar direkt aus dieser Feststellung ergeben, daß die katholische Theologie der Hochscholastik im 12. Jahrhundert Neuerungen eingeführt habe und nicht Luther. Ferner würde die katholische Theologie der Neuzeit gezwungen werden, den Vorwurf der „Unsittlichkeit“ gegen diese Lehren Luthers zurückzunehmen oder ihn auch auf Petrus Lombardus, Hugo von S. Victor, Pullus, Alexander III. usw. und zuletzt auch auf Augustin auszudehnen. Ich wundere mich daher gar nicht, daß Grisar a. a. O., S. 1011 f., Paulus a. a. O., S. 238, Grabmann im Katholik (1913, Hft. 3, S. 157 ff.) mit sehr unzureichenden Argumenten für die Originalität Luthers eintreten. Aber auch auf evangelischer Seite hat meine These Gegner gefunden, so daß ich die Sache hier mit neuen Argumenten beweisen will.

Bevor ich mit Argumenten auftrete, die aus der Sache selbst fließen, sei mir gestattet, die Autorität eines Gegners für meine These vorzuführen. Mein Buch war gegen Denifle geschrieben. Denifle hatte nämlich in seinem „Luther und Luthertum“ (2. Auflage, I. Band: Schlußabteilung), S. 438 ff. verschiedene Lehren Luthers angegriffen, so z. B. die Quasi-Identifizierung von Erbsünde und Konkupiszenz, das peccatum manens, die concupiscentia rea et invincibilis, das Nebeneinander von Sünde und Gerechtsein usw., wie sie sich besonders im Römerbriefkomentar Luthers bemerkbar machen. Auch auf evangelischer Seite nimmt man seit Denifle an, daß dieser Kommentar, wenn man von der darin fehlenden Heilssicherheit und einigen „semipelagianischen“ Lehren über die Gnade, die darin noch vertreten werden, absieht, bereits die dogmatischen Grundlehren des Reformators enthält. Nun wohl. Denifle hat kurz vor seinem Tode den Vorwurf der Neuerung gegen obige Lehren zwar indirekt, aber sehr deutlich zurückgezogen. Nachdem Denifle auf Grund der systema-

tischen Theologie des späten Mittelalters die bekannten Vorwürfe gegen Luther erhoben hatte, studierte er kurz vor seinem Tode auch die exegetische Theologie dieser Epoche. Luther war bekanntlich von der hergebrachten Theologie mit dem Moment abgewichen, wo er die **systematische** Theologie drangegeben hatte, um zuerst im Psalmenkommentar und alsdann im Römerbrief **exegetische** Theologie zu treiben. Was stellte nun Denifle auf Grund seiner neuen Studien fest?

In seinen Quellenbelegen (Ergänzungsbd. I, Mainz 1905), die erst nach seinem Tode erschienen und deren Einleitung kaum vierzehn Tage vor seinem Tode geschrieben wurde, erklärt Denifle bezüglich Luthers **Römerbrief** folgendes: „Weist aber Luther hinsichtlich der **Lehre** einen Fortschritt gegen früher auf? Wer dieses behauptet, möge es nachweisen. **Namentlich** bezüglich des Begriffes von justitia Dei in Röm. 1, 17 und sonst, bewegt sich Luther wesentlich — (Anm. obwohl schon die Imputationslehre durchleuchtet) — in den Bahnen der abendländischen Schriftausleger, besonders der Scholastiker. Luther operiert mit denselben augustinischen Stellen wie Lombardus, der hierin bis zu Luther inbegriffen, Einfluß geübt hat" (S. 309).

Ich werde weiter unten beweisen, daß die Imputationslehre Luthers sich hier mit derjenigen anderer Frühscholastiker deckt. Aber hiervon abgesehen, stelle ich fest, daß Denifle hier zugibt, daß Luther im Römerbrief, **namentlich** bezüglich der Rechtfertigung, aber auch — wie dieses „namentlich" klar sagt — in den anderen Punkten sich wesentlich in den Bahnen des Lombardus usw. bewegt. Ich werde weiter unten den praktischen Beweis, eine demonstratio ad oculos hierfür erbringen. Es ist schade, daß Denifle hier nicht in Einzelheiten eingegangen ist. Und noch einmal, bezüglich einer Seite des lutherischen Glaubensbegriffes schreibt er S. 316, Anm. 1: „Er (Luther) steht hier auf dem Standpunkt jener älteren Schriftausleger **vor Thomas**, die sich mit dem Lombardschen Ausdruck fides formata abmühten." Endlich schreibt er noch S. 309: „Andere Punkte werde ich im Vorwort berühren und

ich übergehe sie hier, um Wiederholungen zu vermeiden." Im Vorwort berührt aber Denifle keinen dieser versprochenen Punkte. Er wollte offenbar sein Lutherwerk nicht allzu auffällig mit eigenen Händen niederreißen. Zum Schluß dieses argumentum ex auctoritate wiederhole ich die Deniflesche Aufforderung: sollte ein katholischer oder evangelischer Theologe der Meinung sein, daß der Römerbrief hinsichtlich der Lehre einen Fortschritt enthalte — d. h. eine Lehre, die bis zu der Zeit in der Tradition nicht existierte —, so möge er für diese Behauptung den Beweis erbringen.

Wir gehen jetzt zu Beweisen über, die in der Sache selbst liegen, und stellen zuerst die Frage: Wollte Luther überhaupt originell sein und in seiner diesbezüglichen Lehre etwas nie Dagewesenes bieten? Ich bemerke ausdrücklich, daß ich hier nicht von der ganzen Lehre Luthers rede, sondern nur von einigen bestimmten Lehrpunkten, die da sind: Identifikation oder Gleichstellung von Erbsünde mit Konkupiszenz, bleibende Erbsünde oder peccatum manens, das nur nicht imputiert wird, concupiscentia rea, concupiscentia invincibilis, Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, speziell der beiden Gesetze: Non concupisces und der dilectio Dei ex toto corde, Unmöglichkeit der perfecta justitia hinieden und infolgedessen Zusammenwohnung der Sünde und Gnade in demselben Menschen und nur beginnende Rechtfertigung, Unmöglichkeit eines Verdienstes vor Gott aus eigenen Kräften und Gegensatz zwischen eigener Gerechtigkeit und der von Gott geschenkten Gerechtigkeit (justitia passiva), Rechtfertigung aus dem Glauben allein, und zwar allein auf dem Gnadenwege, ohne opera praeparatoria ad justificationem, durch das Geschenk des Glaubens: — Fides reputatur justitia — und durch Nichtimputation der weiter vorhandenen, aber zugedeckten injustitia. Das sind die Punkte, von denen ich behaupte, daß Luther sie nicht erfunden hat, sondern von der Frühscholastik, besonders vom Lombarden entlehnt hat.

Also bezüglich dieser Punkte stelle ich die Frage: Wollte Luther hierin „originell" in dem Sinne sein, daß er etwas nie Dagewesenes zu bieten glaubte? Schauen wir uns einmal seine

eigenen Zeugnisse darüber an, und zwar aus der Zeit, wo er gerade diese theologische Wandlung vollzog. Um diese Zeit empfiehlt er die Predigten Taulers mit folgenden Worten: Si te delectat puram, solidam, **antiquae simillimam** theologiam legere ... (Enders I, Nr. 28). Er preist also Taulers Theologie wegen ihrer Ähnlichkeit mit der alten Theologie. Das ist ihr Lobestitel in seinen Augen! Wer aber so schreibt, sieht in der antiqua theologia sein Ideal und kann nicht in den Verdacht kommen, daß er eine nova theologia einführen wollte. Dasselbe beweist seine im Römerbrief häufig hervortretende Vorliebe für die antiqui doctores gegen die Meinungen der doctores recentiores. Ja er identifiziert sogar seine Theologie mit Augustin, indem er am 18. Mai 1517 schreibt: Theologia nostra et s. Augustinus prospere procedunt et regnant (Enders I, Nr. 41), wie er auch Karlstadts Positiones mit Augustins Lehre identifizierte (Enders I, Nr. 39). Im erstgenannten Briefe sagt er ferner, keiner habe Zuhörer nisi theologiam hanc, id est Bibliam aut S. Augustinum, aliumve ecclesiasticae auctoritatis doctorem velit profiteri. Gerade weil der Lombarde im Gegensatz zu den „philosophierenden" Theologen auf den Vätern, speziell auf Augustin, aufgebaut war, erfreute er sich frühzeitig einer besonderen Wertschätzung von seiten Luthers. Tamen in hoc vehementer placet Magistri sententiarum continentia et puritas intemerata, quod in omnibus ita innititur Ecclesiae luminibus, maxime illustrissimo jubari et nunquam satis laudato Augustino, ut tamquam suspecta habere videatur, quaecunque a philosophis sunt anxie explorata, sed nondum nota (WA. IX, 29). Wenn er ihn später nicht zitiert, um irgendeine seiner Thesen zu beweisen, so geschah das, weil er den Lombarden wie Thomas (WA. I 243) zu den Neu-Lehrern rechnete, die in Anbetracht seiner theologischen Kriterien keinerlei Autorität besaßen, um theologische Fragen zu entscheiden. Über die diesbezüglichen Kriterien Luthers kann gar kein Zweifel bestehen. Den Scholastikern erkennt er keinerlei beweisende Autorität in der Theologie zu, sondern nur der Scriptura sacra, den Ca-

nones und den Patres (Enders I, Nr. 61). Er schreibt sogar (Enders I, Nr. 69): si quid autem ex scholasticis doctoribus protulerint, sciret se nihil apud nos agere, nisi verba perdere. Bei Enders I, Nr. 77 erklärt er, nur seine Meinung zu ändern, wenn er durch Scriptura und Patres eines Besseren belehrt werde. Diese Kriterien wiederholt er in den Asterisken (WA. I, 281) und tadelt an Eck, daß er nihil sacrarum litterarum, nihil ecclesiasticorum patrum, nihil Canonum, sondern nur omnia scholasticissima, opiniosissima, meraque somnia vorbringe. Sperabam enim — sagt er etwas weiter, S. 282 — quod ex Bibliis vel ecclesiasticis Patribus aut canonibus contra me pugnaret. Er will (S. 284, 285, 293) ecclesiastice und nicht scholastice id est futiliter et inutiliter belehrt werden. Und als Eck einen scholastischen Lehrsatz vorgebracht hatte, rief Luther aus: Quis dicit, quod sacramenta novae legis efficiunt, quod figurant, nisi Magister sententiarum in 4. cum Hugonis diffinitione et qui eos sequuntur. Latior est haec materia, quam sinat temporis angustia prosequi. Id solum queror, quod Eckius non tacuerit primo, quando promisit se non scholastice acturum. Beachtenswert ist hier, daß Luther nicht die Ansicht dieser beiden Theologen ablehnt, sondern nur ihre kanonische Autorität, um eine theologische Streitfrage zu entscheiden. Dasselbe Kriterium betonte Luther gegenüber Erasmus (WA. XVIII, S. 639) und bemerkte, andere als kanonische Autoritäten seien einfach inutiles ad causam.

Aus dem Gesagten folgt zweierlei: Luther wollte erstens durchaus nichts „Neues" bieten, sondern die antiqua theologia wieder einführen, zweitens liegt der Grund, warum er gewisse Scholastiker nicht zitiert und sich nicht auf sie beruft, durchaus nicht darin, daß er sie nicht kennt, sondern darin, daß sie auf Grund seiner Kriteriologie keine Autorität besaßen und darum „inutiles ad causam" waren. Nur als Illustrationen zu nichtdogmatischen Lehren zitierte er sie, oder wenn er sie bekämpfte. Das hinderte ihn aber durchaus nicht, sie zu benutzen, ohne sie zu nennen. So muß z. B. Ficker (Römerbriefscholien S. 199, Anm. z. Z. 19)

zugeben und schreiben: „Das Zitat geht in der Hauptsache auf des Lombarden Formulierung zurück (II Sent. dist. 30; Migne 192, 722), der hier wesentlich mit verschiedenen Stellen Augustins arbeitet und gerade jene Formulierung zum größeren Teil Augustin entnimmt." Weiter unten werden wir sehen, wie Luther einen wichtigen Lehrsatz einfach aus Anselm herübernimmt, ohne diesen irgendwie zu zitieren.

Diese Feststellungen waren notwendig, um den Einwürfen meiner Kritiker zu begegnen, an deren Beantwortung ich jetzt gehen will.

Wenn Paulus a. a. O. S. 238 mit Emphase schreibt: „Nicht auf die augustinische Frühscholastik oder auf eine alte Schultradition seines Ordens berief sich Luther, sondern auf Augustinus selber und auf den heiligen Paulus", so kann sich jeder Leser auf Grund meiner Darlegungen erklären, wieso die Berufung auf Augustin die Benutzung der Frühscholastik nicht ausschließt. Unter Hinweis auf Döllinger (Die Reformation III, 364) möchte Paulus ferner glauben machen, Luther habe später auch Augustin drangegeben. Zu diesem Zwecke schreibt er: „Im Augustino" predigte er im Jahre 1527, „findet man wenig von Glauben, im Hieronymus gar nichts usw." Paulus, der angeblich so unterrichtete und vorurteilslose Reformationshistoriker, weiß natürlich nicht, daß dieser von ihm angeführte Text höchst unzuverlässig ist. Er selbst zitiert Döllinger, und Döllinger zitiert Walch (IX 1054). Hätte er aber WA. XX, S. 594 nachgesehen, würde er gefunden haben, daß dieser von Neumann 1708 herausgegebene Text sehr zweifelhaft ist und erstens nicht von Luther, und zweitens nicht einmal von jemand, der Luther direkt gehört hat, herrührt. In demselben Band XX, S. 775/76 hätte Paulus alsdann einen, wenn auch nicht von Luther direkt herrührenden Text, so doch wenigstens einen, von einem Zuhörer aufgezeichneten finden können. Dieser sagt aber: Si Augustinus non habuisset Pelagium, nihil de fide. In Hieronymo nihil fidei. Damit hätte aber Paulus nichts ausrichten können, deshalb ging er auf Döllinger zurück! Auf Grund derselben Methode bedient sich Paulus, allen sicheren Texten zum Trotz, einer „Tischrede" Luthers, um glauben zu

machen, daß es „mit Augustinus aus war, als ihm die Türe in Paulo aufgetan ward, und er wußte, was die Gerechtigkeit des Glaubens war“. Hätte Paulus den echten diesbezüglichen Luthertext (Praefatio, Wittemb. 1545) gekannt, würde er gefunden haben, daß gerade Augustin Luther in der paulinischen Auffassung bestärkt, und daß ihm diese Übereinstimmung „gefallen“ hat. Auf derselben wissenschaftlichen Höhe steht folgendes Argument. Luther habe den Lombarden einen Sophisten genannt, und von einem „Sophisten“ hätte er doch sein Evangelium nicht entlehnen wollen. ... Paulus hatte auch diese Stelle nur sehr flüchtig gelesen (WA. XVIII, 665), denn sie beweist gerade das Unvernünftige seiner Schlußfolgerung. Sagt doch Luther an der angezogenen Stelle, daß Lombardus, der „Vater der Sophisten“, weit erträglicher (longe tolerabilius) lehre als Erasmus, und daß er nur durch ein Wortgezänk von ihm getrennt sei (vgl. oben S. 158). Endlich zitiert Paulus einen Brief von Melanchthon, in dem vorgeblich stehen soll: „Augustinus stimmt nicht überein mit der Lehre des Paulus (d. h. derjenigen Luthers), wenngleich er ihr näher kommt als die Scholastiker. ...“ „Dieses Schreiben Melanchthons wurde von Luther gebilligt und mit einer eigenen Nachschrift versehen.“ So behauptet Paulus und zitiert Grisar II, 761 f. Schlägt man aber Grisar a. a. O. auf, dann findet man auch nicht einmal einen Anlauf zum Beweise, daß Luther in seiner Nachschrift oder sonstwie diesen ganzen Brief und speziell die Stelle über Augustin irgendwie gebilligt hätte. Luther hat dem Briefe Melanchthons eine, sowohl dem Inhalt wie der Methode nach, von Melanchthons Schreiben abstechende Nachschrift folgen lassen. Aber allein aus dem Faktum einer Nachschrift kann man doch nicht folgern, daß der Postskribent sich mit dem vorhergehenden Schreiben eines anderen in allen seinen Teilen einverstanden erklärt. Mitnichten hat also Paulus bewiesen, daß Luther auch Augustin drangegeben habe. Melanchthon interessiert mich nicht, aber ich möchte nicht von Paulus scheiden, ohne zur Kennzeichnung seiner „Methode“ einen neuen kleinen Beitrag geliefert zu haben. Er läßt Melanchthon

schreiben: „Augustinus stimmt nicht überein mit der Lehre des Paulus" und setzt diese Worte in Sperrdruck. Im Urtext (Enders IX, S. 19) steht aber: Augustinus non satisfacit Pauli sententiae. Das „satisfacere" bedeutet hier „genügen" und deutet an, daß Augustin zwar den Sinn, aber nicht den **ganzen** Sinn des Paulus wiedergibt, während das vom Münchener Paulus gebrauchte „stimmt nicht überein" eine Disharmonie oder gar einen Widerspruch anzeigt statt ein „zu wenig" zu betonen. Paulus hat diese feine Übersetzung von Grisar übernommen! Mit letzterem werden wir uns hier diesmal nicht lange auseinandersetzen müssen. Wenn nämlich Grisar (a. a. O. III S. 1011 f.) schreibt: Luther stelle seine neuen Sätze nur als den Inhalt der Bibel und als die von ihm gefundenen Folgerungen hin, und außer diesen Quellen kenne er nur noch eine Erleuchtung durch den Heiligen Geist, und wenn er die Frühscholastiker gekannt hätte, würde er sich eifrig auf sie berufen haben, **so bezeugt er dadurch**, wie wir oben bewiesen haben, **daß er von der theologischen Methode Luthers nicht einmal eine blasse Ahnung hat.** Und ein solcher Mann schreibt, oder richtiger gesagt, läßt drei Bände über den Theologen Luther kompilieren!

So wäre auch durch Widerlegung der gegnerischen Argumente der Beweis erbracht, daß Luther in den genannten Punkten kein Neuerer sein **wollte**.

Hätte er es aber nicht sein können, ohne es zu wollen? ohne sich dessen bewußt zu sein?

Ich habe in meinem Buche nachgewiesen, daß dieselben Ansichten über die genannten Punkte, fast mit denselben Worten Jahrhunderte vor Luther vorgetragen wurden. Ein katholischer Kritiker (Lit. Beil. z. Köln. Volksz. 1912, Nr. 3) hat das offen zugegeben. „Und für alle diese Lehren" — schreibt Dr. Stockums — „werden die bezüglichen Parallelstellen aus den Quellen gebracht, mitunter in frappanter wörtlicher Übereinstimmung." Gegenüber dieser Feststellung, der er sich aber nicht ganz entziehen will, hat Köhler (siehe oben S. 138) „den Eindruck", daß Luther alten For-

meln einen neuen Sinn gibt, und daß er sie sogar einseitig verstand. Ich kann natürlich gegen subjektive Eindrücke, solange sie sich auf keinen objektiven Tatbestand stützen, nicht polemisieren. Ich kann nur die Bitte aussprechen, Köhler möge den Beweis für diese Behauptung an einem oder einigen der von mir oben (S. 157) namhaft gemachten Punkte antreten. Ganz sicher im Irrtum wäre aber Köhler, wenn er annehmen würde, Luther habe wirklich den Verdienstbegriff ausgeschaltet. Das ist Luther niemals in den Sinn gekommen, wie jeder aus seinen herrlichen Ausführungen im De servo arbitrio, WA. XVIII, S. 692—697, ersehen kann. Dort und an anderen Orten bekämpft Luther nicht den Verdienstbegriff (meritum) überhaupt, sondern denjenigen so vieler Theologen aus seiner Zeit. Luther bekämpft die Möglichkeit, und mehr noch, das Anrecht auf ein übernatürliches Verdienst auf Grund der eigenen natürlichen Kräfte, Luther bekämpft weiter die Jagd nach dem Verdienst, das Pochen auf das Verdienst; aber das Verdienst „als Geschenk Gottes", als Produkt der Gnade allein (gratiae solius, wie er selbst sagt a. a. O. S. 693) hat er nie ausgeschaltet, sondern darin war er sogar im Prinzip mit der nachtridentinischen katholischen Theologie einig. Daß die Praxis im frühen Mittelalter diesem Prinzip entsprach, und keine heimliche Einschmuggelung erfolgte, hätte Köhler aus der Sterbeformel des heiligen Anselmus ersehen können (Müller a. a. O. S. 159). Einen ähnlichen Vorwurf, wie Köhler, macht mir ein anderer Kritiker (Theol. Ltber. 1913 Nr. 2, S. 56. Hist. Theol.). Er bedient sich des Satzes: „Wenn zwei dasselbe sagen, so ist es deshalb noch nicht dasselbe." Offen gestanden, ich kenne ein solches Axiom nicht. Ich kenne den alten Satz: Si duo faciunt idem, non est idem, um anzuzeigen, daß die Beurteilung, die Folgen einer und derselben Tat bei verschiedenen Personen nicht dieselben sind, aber ein Axiom, das behaupten würde, daß, „wenn zwei dasselbe sagen, deshalb nicht etwa die Folgen verschieden sind, sondern **der Sinn** nicht derselbe ist", gibt es gottlob nicht, denn sonst wäre eine Verständigung unter Menschen unmöglich. Die Regel ist vielmehr, daß, wenn zwei dasselbe

sagen, sie auch damit denselben Sinn verbinden. Ausnahmen gibt es natürlich genug, aber da die „Regel“ für mich ist, und damit die possessio, steht es meinen Kritikern zu, die probatio exceptionis zu führen. Das verlangt die Disputationsordnung. Mit anderen Worten: Mögen meine Kritiker mit Argumenten den Beweis führen, daß Luther in die alten Formeln einen anderen Sinn gelegt hat, als den alten.

In der Theol. Literaturz. 1913 Nr. 24 beschuldigt mich Prof. Scheel-Tübingen, ohne die Spur eines Beweises anzutreten, auf S. 173—183 meines Buches gutkatholische Sätze über fides, gratia und justificatio für lutherisch ausgegeben zu haben und mein dogmengeschichtliches Urteil lasse an Schärfe und Solidität recht zu wünschen übrig. Da Scheel, wie gesagt, so vorsichtig ist, keinerlei Beweis anzutreten, bin ich es mir schuldig zu beweisen, daß er kein Recht besitzt, ex auctoritate ohne Beweis zu sprechen.

Scheel, Die Entwicklung Luthers (Schrft. d. V. f. Rfmgesch. Heft 100) schreibt S. 185: „Luther kennt also wie der Katholizismus (sic!) ein Sich-Disponieren auf die Gnade“, und Scheel meint hier, wie aus dem Kontext klar hervorgeht, ein Sich-Disponieren aus natürlichen Kräften. Was hat der Katholizismus mit der Scheelmeinung der nominalistischen Minorität zu tun, denn die großen kirchlichen Theologen sind anderer Meinung (Estius in 2. d. 27. § 34). Doch: transeat! Das Unglaubliche folgt nämlich. Um dieser lutherischen Auffassung das störende Merkmal „des“ Katholizismus zu nehmen, behauptet Scheel, die Erläuterung der These bei Luther zeige deutlich genug die reformatorische Umbildung, denn danach seien die Werke des Christen (sic!) überhaupt präparatorisch (S. 186). Scheel vermischt hier verschiedene Meinungen und Texte Luthers, so daß ein richtiger Gallimathias herauskommt. Zuerst erörtert Luther (Scholien z. Rmbrf. S. 42, 90f.) die Frage, ob eine Vorbereitung auf die Gnade oder gar auf die Rechtfertigung aus Naturkräften möglich sei, und gibt dieses mit den Nominalisten zu. An der zweiten Stelle (Rmbrfsch. S. 95) redet Luther nicht mehr von einer Vorbereitung aus

Naturkräften auf die justificatio prima oder adeptio justitiae, sondern von einer Vorbereitung aus Gnadenwerken auf die justificatio secunda oder das incrementum justitiae. Luther erklärt, daß jedes in der Gnade gewirkte Werk — (nicht, wie Scheel oberflächlich schreibt: „die Werke des Christen") — ein Fortschreiten in der justificatio vorbereitet: Omnia opera justa et in gratia facta sunt praeparatoria ad sequentem profectum justificationis. Wo bleibt das Reformatorische an dieser Sentenz? Ein Blick in Denifles Werk: Die abendländischen Schriftausleger S. 216 unter J. v. Hesdin hätte Scheel darüber belehren können, daß diese Sentenz erzkatholisch war!!!

An einer anderen Stelle seines genannten Buches S. 155 wundert sich Scheel darüber, daß Luther noch in der ersten Psalmenvorlesung „von der gratia cooperans, **also** von dem Zusammenwirken der Gnade und des freien Willens" rede. Auch hier kennt Scheel weder die lutherische noch die mittelalterliche Terminologie, denn sonst müßte er wissen, daß die gratia cooperans immer die Aktion der vorhergehenden „operans" voraussetzt, welche den Willen befreit und zur Kooperation fähig macht, und eine solche Kooperation, des durch die operans befreiten Willens, lehrt Luther auch im De servo arbitrio: ut operaretur in nobis (durch die operans) et nos ei cooperaremur (durch die cooperans), WA. XVIII 754.

Scheel (S. 162) zieht aus dem Umstand, daß Luther unsere Gerechtigkeit Sünde nennt, den Schluß, dieses lasse sich nicht mehr mit der katholischen Sündenlehre vereinigen. Anselm und Petrus Lombardus, die doch „gute" Katholiken waren, sagen dasselbe aus. (Vgl. Müller a. a. O. S. 150. 159.)

Scheel (S. 182) sieht eine reformatorische Erkenntnis Luthers darin, daß derselbe Mensch Sünder und Gerechter zugleich ist, aber fürder gerechtfertigt wird. Dieselbe Auffassung haben der Lombarde (P. L. 191, 1427 f.), Driedo (Müller a. a. O. S. 109) und der Augustinergeneral Favaroni (vgl. weiter unten Müller in Bilychnis S. 8) als katholisch angesehen.

Diese Feststellungen, die ich bedeutend vermehren könnte, mögen genügen, um darzutun, daß Scheel nicht die notwendige

Autorität in diesen Dingen besitzt, um ex cathedra, ohne Beweise, Anklage erheben zu können.

Ich komme zum letzten Abschnitt meiner Replik. Bisher habe ich gezeigt, daß Luther nicht originell sein wollte. Ferner habe ich gezeigt, daß er es de facto nicht gewesen ist, weil diese genannten Lehren vor ihm vorhanden waren. Es fehlt nur noch die Frage zu untersuchen, von wem, durch wen Luther diese Lehren erhalten hat. Ich halte es nämlich für ausgeschlossen, daß Luther zufällig, aus sich heraus das ganze oben erwähnte System, mit denselben termini technici, wie bei seinen Vorgängern, erfunden hätte. Wenn also eine solche Erfindung nicht zulässig ist, dann muß Luther Quellen gehabt haben. Wer waren sie? Luther konnte nicht allein und nicht in allem direkt aus Augustin schöpfen, wie ich in meiner Einleitung (Müller a. a. O. S. X) dargelegt habe, denn so manche Lehren seines Systems stehen nicht bei Augustin, so z. B. die Lehre von der immerwährenden Sündhaftigkeit des ehelichen Aktes, andere sind nicht klar und unzweifelhaft in ihm ausgesprochen und erklärt, so die Identifizierung von concupiscentia und peccatum originale, die imputatio bei der justificatio usw. Dagegen findet man alle von mir oben S. 157 aufgeführten Lehrpunkte mit denselben termini technici wie concupiscentia invincibilis, Ersetzung und Gleichstellung des peccatum mit concupiscentia usw. bei einem Teil der Frühscholastik, den nicht ich, sondern Espenberger (Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, Mainz 1905, S. 85) **die spezifisch augustinische Gruppe** genannt hat, weil sie besonders auf Augustin zurückgeht. Daß Luther sein augustinisches System an der Hand von orientierten Führern kennen gelernt hat, dafür spricht auch der Umstand, daß er bei seiner großen Beschäftigung unmöglich Zeit gefunden hätte, allein und direkt aus Augustin alle diese Lehrpunkte herauszusuchen und sie um die Schrifttexte sachlich zu gruppieren. Dafür spricht ferner der Umstand, daß Denifle (vgl. oben S. 156) behauptet, Luther operiere im Römerbrief mit denselben Augustintexten wie Lombardus. Dafür spricht endlich auch der Umstand (vgl. oben S. 160), daß Luther dort, wo er sagt: Igitur sicut

antiqui patres sancti recte dixerunt statt ein Zitat zu geben, auf den Lombarden zurückgeht.

Hat aber Luther die Frühscholastik gekannt? Im Katholik (1913, 3. H. S. 157 ff.) möchte Grabmann dieses in Abrede stellen. Untersuchen wir also die Sache.

Luther lernte den Vater der Frühscholastik und Scholastik, Anselm, ziemlich früh kennen. Wie die in WA. IX 104—114 veröffentlichten Randglossen zu seinem Anselmexemplar zeigen, hat er diesen Theologen mit großem Fleiß studiert. Es kann hier nicht von mir verlangt werden zu zeigen, welchen Einfluß Anselm auf die erste Psalmenvorlesung Luthers oder noch auf das De servo arbitrio gehabt hat. Ich werde das anderweitig tun. Hier will und muß ich erwähnen, daß er aus Anselm einen grundlegenden Satz seines späteren Systems gewonnen hat, nämlich den, daß im Ungetauften die unfreiwilligen Regungen der Konkupiszenz, so oft sie vorkommen, ebenso oft als Todsünden angerechnet werden. Als er diese Stelle bei Anselm las, machte er folgende Bemerkung am Rande seines Handexemplars (WA. IX 112): Motus appetituum peccata sunt (his) qui sunt non in Christo Jesu. Nicht lange darauf übernahm er diese Lehre in seinen ersten Psalmenkommentar und schrieb (WA. III 292), ohne Anselm irgendwie zu erwähnen: Semper enim in nobis est reliquum et reliquiae peccatorum, scilicet inclinationes et motus mali ad iram, superbiam, gulam, accidiam, quae sunt coram eo peccata, mala et damnabilia. In den Augen Gottes, d. h. an und für sich, ihrer Natur nach, ist jede unfreiwillige Konkupiszenzregung jedesmal eine Todsünde. Das hatte Augustin nicht gesagt, sondern neben Anselm der von mir zitierte Pullus (Müller a. a. O. S. 75). Inwieweit Gott sie dem Getauften nicht anrechnet, erörtert Luther an der Stelle nicht weiter.

Was kannte Luther sonst noch von der Frühscholastik? Unter Augustinusschule verstehe ich jene von Espenberger namhaft gemachte spezifisch augustinische Gruppe, sowie alle diejenigen Theologen und besonders Exegeten, die bis zum Konzil von Trient sich zu den oben genannten Lehren zum größten Teil

oder ganz bekannt haben. Ich werde den Beweis erbringen, daß diese theologische Richtung bis zu dem genannten Zeitpunkt niemals ausgestorben ist. Espenberger rechnet zur spezifisch augustinischen Gruppe: Hildebert von Tours, Hugo von S. Victor, Robertus Pullus, Herväus von Bourg-Dieu, Wilhelm von S. Thierry, Petrus Lombardus, Gottfried von Admont, Roland Bandinelli (Alexander III.), Philipp von Harvengt, Peter von Poitiers, denen ich noch Hugo von Rouen zuzählen möchte.

Wen kannte Luther von diesen Autoren? Alle lebten zwar mehrere Jahrhunderte vor ihm, aber die Werke einiger waren, bevor Luther zu dozieren anfing, bereits gedruckt, was doch das Interesse für die darin niedergelegten Ideen bekundet. Luther kannte nachweislich den Petrus Lombardus, und zwar dessen drei Werke. Was die „Sentenzen" angeht, brauchen wir weiter nichts zu sagen. Das Collectorium in epistolas Pauli wird von ihm im Römerbrief zweimal zitiert, wie denn auch darin, wie Denifle (oben S. 156) bemerkt, mit denselben Augustintexten operiert. Den Psalmenkommentar kannte Luther gleichfalls, obschon er ihn nie nennt, wie aus folgendem Hinweis ersichtlich ist. Luther gebraucht in einem datierbaren Werk zum ersten Male das Epitheton invincibilis in den Operationes in Psalmos, und zwar zu Ps. 4 V. 5 (WA. V, 110), wo er sagt „propter invincibilem carnis infirmitatem". Bis dahin hatte er im Römerbrief z. B. „insuperabilis" gesagt. Schlägt man nun den Lombarden zu dieser Psalmstelle: Irascimini et nolite peccare auf, dann findet man, daß Luther ganz in demselben Sinne diese Stelle erklärt, und der Lombarde hat da die Worte stehen: primus motus (concupiscentiae) qui est invincibilis!!! Luther hat also offenbar dieses Psalterium des Lombarden benutzt und aus ihm das so angefochtene Epitheton herübergenommen. Luther kannte also die drei Werke des Lombarden. Was das heißen will, werden wir bald sehen.

Der Vollständigkeit halber möchte ich darauf aufmerksam machen, daß dieses „invincibilis" sich nicht nur beim Lombarden und bei Pullus (vgl. Müller a. a. O. S. 75), sondern auch bei Hugo von Rouen, und zwar Migne P. L. 192,

col. 1194 und 1199 findet. Letztere Stelle lautet: Humana ut mihi videtur tentatio dicitur quae nos in praesenti vita **invincibilis** et assidua comitatur, dum per ignorantiam seu per debilitatem quisque, quantumcunque fidelis, a bono retardatur, quae quia nolentes patimur, venialiter peccamus, qui in Christo renati sumus, ad quem dum cum humilitate refugimus, ab his assidue relevamur.... Hic sub praesenti miseria gemit et ad Christum quem diligit perseverando refugit.

Luther kannte ferner das große Werk De sacramentis Hugo von S. Victors. Mit allerlei Argumenten, die nicht zur Sache gehören, möchte Grabmann (a. a. O. S. 159) die Bekanntschaft Luthers mit dem Viktoriner abstreiten. Sogar die Unerfahrenheit anderer mit den Werken dieses großen Theologen muß dazu herhalten, um diese These zu beweisen. „Zu zwei kurzen Zitaten aus Hugo von S. Victor" — schreibt Grabmann a. a. O. — „muß der Herausgeber (Ficker) in einer Fußnote bemerken: Bei Hugo von S. Victor nicht nachweisbar." Hätten Grabmann und Ficker mich um Rat gefragt, hätte ich sie beide auf die Expos. super Regulam b. Augustini Hugo von S. Victors, wo (Migne P. L. 176, 893) diese Stellen stehen, verwiesen und sie zudem darauf aufmerksam gemacht, daß Denifle im ersten Halbband (zweite Auflage S. 360 Anm. 4) diese Stelle zum Teil abdruckt. Mit einem solchen Argument sollte man aber doch nicht versuchen zu beweisen, daß Luther Hugo von S. Victor nicht kannte! Bezüglich des De sacramentis besitzen wir sogar einen schriftlichen Beweis dafür, daß Luther dieses Werk kannte. In seinen Randbemerkungen zum Lombarden (WA. IX, 60) hatte Luther in 1. dist. 45, c. 6 Quibus modis accipitur voluntas den Zusatz gemacht: „Hugo de sacramentis l. I, p. 4, c. 2." In diesem Werke (l. II p. XI, c. 7) findet sich die von Luther vertretene Theorie über die Ehe. Man beachte den beiden, Luther und Hugo, gemeinsamen Ausdruck „ardor" (vgl. Müller a. a. O. S. 37, 39).

Grabmann a. a. O. S. 162 wehrt sich dagegen, daß Luther die Quaestiones super Epistolas Pauli, die früher Hugo von S. Victor zugeschrieben wurden, gekannt habe. „Wenn

Luther" — schreibt er — „diese Quaestiones gekannt und benutzt hätte, dann hätte er sie sicherlich in seinen Vorlesungen über den Römerbrief erwähnt und verwertet." Ich habe bereits oben S. 159 gezeigt, wie schwach dieses Argument ist, insofern Luther eine solche Quelle hätte erwähnen sollen. Ich trete dagegen für die Ansicht ein, daß Luther diese Quaestiones benutzt und verwertet hat. Er konnte dieses um so leichter tun, als Grabmann selbst zugeben muß, daß das Werk bereits 1500 zum ersten Male gedruckt ward. Wie hätte ein Universitätslehrer bei der geringen Anzahl alter Pauluskommentare sich ein solches Werk entgehen lassen können? Ich verweise den Leser auf mein Buch S. 58, wo Luther und dieser Kommentar den ehelichen Akt nur „per indulgentiam" erlaubt ansehen, ferner auf S. 105, wo Luther und dieser Kommentar erklären, daß, wer keine Konkupiszenz hätte, den Glauben nicht nötig hätte, endlich auf S. 165, wo Luther und dieser Kommentar im Vermögen, aus natürlichen Kräften heraus etwas Gutes zu tun, die Beilegung einer göttlichen Eigenschaft erblicken.

Hauptsächlich stimmen Luther und dieser Kommentar in der hochwichtigen Frage der reputatio (s. Müller a. a. O. S. 174 f.) vollkommen überein. Wir können — lehrt der Kommentar — wegen der Konkupiszenz und der Unmöglichkeit der Gottesliebe ex toto corde, die omnimoda justitia, die ein Anrecht auf den Himmel gäbe, hienieden nicht erreichen, aber Gott schenkt dem Menschen durch seine Gnade die fides, und diese fides sieht alsdann Gott in Gnaden so an (reputat), als hätte der Mensch die omnimoda justitia, obschon er sie in Wirklichkeit nicht hat. Der Gerechte bleibt daher ein „asinus", aber wegen des Glaubens, den ihm Gott geschenkt hat, reputiert ihn Gott für einen „equus". Nun vergleiche man hiermit, was Loofs in seinem Leitfaden[4] S. 669, 702, 703 über die fides und reputatio bei Luther sagt, und man wird zugeben müssen, daß keinerlei Unterschied zwischen Luther und diesem Kommentar in dem genannten Punkte besteht, daß also sehr wahrscheinlich Luther ihn benutzt hat.

Möge Grabmann nur ruhig fortfahren, a priori die Unmög-

lichkeit einer Bekanntschaft Luthers mit den anderen von mir aufgeführten Mitgliedern der spezifischen Augustinusgruppe zu beweisen. Mir ist das heute für meine Zwecke gleichgültig, denn ich habe in meinem Buche bald Herväus, bald Pullus nur zitiert, um zwischen den Anhängern derselben theologischen Richtung etwas abzuwechseln. **In Wahrheit enthalten aber die drei Werke des Lombardus, die Luther gekannt hat, sämtliche von mir oben S. 157 namhaft gemachten Lehrpunkte**; hiervon sind nur auszunehmen die Lehren, die ich soeben aus den Quaestiones erwähnt habe, sowie die Ehetheorie aus dem De sacramentis. Um mit Recht sagen zu können, Luther griff auf die augustinische Frühscholastik zurück, brauche ich nicht zu beweisen, daß er alle diese Theologen kannte, es genügt, daß ich beweise, daß er alle seine in Frage kommenden Ansichten aus den wenigen, die ihm bekannt waren, entnehmen konnte. Ich bin bereit, alle Stellen des Lombardus zu allen von mir oben S. 157 bezeichneten Punkten anzuführen. Da jedoch Denifle selber, wie wir oben S. 156 gesehen haben, zugibt, daß, von der imputatio abgesehen, kein Fortschritt bei Luther im Römerbrief gegenüber dem Lombarden festzustellen ist, werde ich nur auf die Hauptlehrpunkte kurz hinzuweisen haben.

Wesen der Erbsünde ist Konkupiszenz: 2. Sent. d. 30. c. 8; d. 32. c. 2 (Migne P. L. 191, 1369); peccatum manens: (a. a. O. 317 f.); non imputatio (a. a. O. 1369); concupiscentia rea, Sündhaftigkeit unfreiwilliger Begierden (a. a. O. 192, 84; 191, 1428); concup. invincibilis (a. a. O. 191, 86); Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung (a. a. O. 1428); Sünder und gerecht zugleich (a. a. O. 1427); Unmöglichkeit der perfecta justitia hienieden, Konkupiszenz in jedem guten Werk (a. a. O. 1429); lex — evangelium, Abschaffung (a. a. O. 192, 115; 191, 652; 1107, 1360—64; 1398—1400), impletio legis geschieht credendo in Christum. Zuerst kommt die justificatio ex fide. Gratia justificat eos ut adimpleant legem, quia non faciunt ut justificentur sed justificantur ut faciant (a. a. O. 1344). Die justificatio erfolgt nur durch die fides. Wer Werke tun würde, um justificatio zu erhalten, würde nichts erreichen, wer

dagegen nur glauben würde, wäre gerechtfertigt (a. a. O. 1368): sine operibus legis quibuslibet etiam moralibus (justificatur homo a. a. O. 1364). Bene igitur Apostolus fidem praedicans gentibus, ut ostenderet non merito bonorum operum perveniri ad fidem sed fidem sequi bona opera, dicit hominem justificari per fidem sine operibus legis, non quin credens post per dilectionem operari debeat, ut Abraham voluit filium immolare. Sequuntur enim opera justificatum, non praecedunt justificandum, sed sola fide sine operibus praecedentibus fit homo justus ... (a. a. O. 1364 f.).

In einem größeren Werke: Der Augustinismus des Mittelalters und die Theologie Luthers, werde ich auf Grund ungedruckten Materials zeigen, wie die vorgenannten Ideen im Augustiner Eremitenorden immer eine Heimstätte gefunden haben, so namentlich bei den Ordensgeneralen Augustin Favaroni († 1443) [1]) und Seripandus. Ich werde darin aber auch andere Lehrpunkte behandeln als die vorgenannten, wie z. B. die Wirksamkeit der Sakramente, und zeigen, wie alles, was auf Augustin zurückging, dem Mechanismus in Gnadendingen abhold war. Was ich über das Verhältnis Luthers zu Lombardus und Hugo von S. Victor gesagt habe, genügt aber, um zu zeigen, daß Luther in den genannten Punkten nicht mit der kirchlichen Tradition gebrochen hat, sondern den Strom wieder in das alte Bett zurücklenken wollte. Man darf gespannt sein, ob, nachdem Denifle seine alte These aufgegeben hat, nun auch Grisar sein Unrecht einsehen wird.

Am Schlusse des Heftes, S. 271, sind noch einige Nachträge gegeben. Es hatte Schwierigkeiten, bei den gegenwärtigen Kriegszeiten den Herrn Verf. die Korrekturen so lesen zu lassen, daß er diese Nachträge noch in den Text hätte einfügen können.

---

1) Über die Theologie Favaronis vgl. meinen Aufsatz: Agostino Favaroni e la Teologia di Luthero in Bilychnis, Juniheft 1914, S. 1—17.

2.

Zum Gedächtnis des Wandsbecker Boten.

Von

D. Friedrich Loofs.

Am 21. Januar 1815 starb in Hamburg im Hause seiner Tochter Karoline Perthes, mehr als 74 Jahre alt, Matthias Claudius. Am 25. Januar trug man in dem nur eine Stunde entfernten Wandsbeck, das seit 1770, mit nur einjähriger Unterbrechung, seine Heimat gewesen war, seine Leiche zu Grabe.

Nach langen Kriegsjahren, durch die er selbst seit Frühjahr 1813 schwer betroffen worden war, hatte Claudius der wiedergewonnenen Freiheit Deutschlands sich noch erfreuen können: der Absetzung Napoleons am 2. April 1814 war acht Wochen später, am 30. Mai 1814, der erste Pariser Friede gefolgt.

Daß der furchtbare Krieg, in den wir jetzt verwickelt sind, am 21. Januar 1915 schon zum Frieden geführt haben wird, — das ist trotz aller Erfolge unserer Heere recht unwahrscheinlich. Doch wie es dann auch aussehen mag in unserm lieben deutschen Vaterlande, — des „Wandsbecker Boten" wird man an diesem Tage gedenken. Denn wenn er auch keiner der Großen unter unsern Dichtern war, so ist er doch unserm Volke bekannter und lieber, als manche, die größer waren. Es gibt kein deutsches Schulkind, das nicht früh sein Zwiegespräch zwischen „Hinz und Kunz" über die Größe der Sonne [1]) und sein volkstümlich-derbes Ge-

---

1) Matthias Claudius Sämtliche Werke, revidirt, mit Anmerkungen und einer Nachlese vermehrt von Dr. C. Redlich, 14. Auflage, mit vielen Holzschnitten und Kupferstichen nach Chodowiecki, Gotha 1907, Friedrich Andreas Perthes, A.-G., 2 Bde. (geb. 8 Mk.): I, 32. Auch im folgenden beziehen sich die nur nach Band- und Seitenzahl gegebenen Verweisungen auf diese Ausgabe. Die Verweisungen sind aber zutreffend auch für die vier vorangehenden Auflagen (10: 1879, 11: 1881, 12: 1882, 13: 1902). Die erste von Redlich besorgte Auflage, die neunte (1871), hat etwas andre

dicht „Von Goliath und David“ [1]) zu lesen bekäme. Auch sein den Winter preisendes „Lied, hinterm Ofen zu singen“ [2]) und „Urians Reise um die Welt“ [3]) stehen in unsern Lesebüchern.

Seitenzahlen und besondre Paginierung (XIV, 112) für die „Nachlese“, d. h. für die sehr verdienstliche Sammlung der Stücke, die Claudius selbst in seine „Sämtlichen Werke“ nicht aufgenommen hatte; die Nachlese war auch um zwei Stücke ärmer. Die ältern Ausgaben haben gesonderte Paginierung für die acht Teile, in denen Claudius seine von Redlich in zwei Bänden (mit durchlaufender Seitenzahl in jedem Bande) gebotenen Werke herausgegeben hat; es fehlt auch die „Nachlese“; doch sind seit 1819 dem achten Teile in einem „Anhang“ zwei Stücke angefügt, deren erstes bei Redlich als Anhang zum fünften Teile (I, 447—496) gedruckt ist, während das zweite auch bei ihm als Anhang zum achten Teile (II, 331—344) erscheint. Eine besondere Hervorhebung dieser „Anhangs“stücke und der II, 345—456 gedruckten „Nachlese“stücke habe ich bei den Verweisungen nicht für nötig gehalten; die Seitenzahl kennzeichnet sie ja schon. Dagegen ist das, was bei Redlich I, 497—508 und II, 457—509 noch folgt (Anmerkungen, Register und „Nachwort“), unter Hinzufügung von Redlichs Namen zur Bandzahl zitiert. — Den Verweisungen auf die Redlichsche Ausgabe habe ich, in Rücksicht auf akademische Seminarübungen, mit B und Seitenzahl Verweisungen auf die billige Behrmannsche Ausgabe (Matthias Claudius' Werke, chronologisch geordnet, mit Angabe der ursprünglichen Lesarten, einer biographischen Einleitung und erklärenden Anmerkungen herausgegeben von Dr. Georg Behrmann, Leipzig, Hesse und Becker, o. J. [1907], geb. 2 Mk.) hinzugefügt (hier also: I, 32; B 41). Die Behrmannsche Ausgabe hat freilich empfindliche Mängel — sehr bedauerlich ist vornehmlich das Fehlen der Claudiusschen „Vorreden“ und der „Erklärungen der Kupfer“, und die chronologische Anordnung hat den großen Nachteil, daß die Gestalt der Teile in Claudius' Originalausgabe nur sehr mühsam (mit Hilfe des Registers S. 725—729) zu erkennen ist —; aber sie verdient doch den Vorzug vor der viel unvollständigeren Reclamschen Ausgabe (Matthias Claudius' Ausgewählte Werke, mit einem Lebensbilde und mit Anmerkungen herausgegeben von Wilhelm Flegler, Leipzig, Reclam, o. J. [1883]), die (in der Anordnung) der Reihenfolge der Stücke in der Originalausgabe folgt, die „Nachlese“stücke als solche nachträgt, aber gerade viele theologisch und kirchengeschichtlich wichtige Stücke der „Werke“ wie der Redlichschen Nachlese nicht aufgenommen hat.

1) „War einst ein Riese Goliath“ usw., I, 193—195; B 196—198.

2) „Der Winter ist ein rechter Mann — Kernfest und auf die Dauer“ usw., I, 281 f.; B 276 f.

3) „Wenn jemand eine Reise tut“ usw. I, 416—420; B 324—326.

Es gibt keinen deutschen Studenten, der nicht das aus Claudius' „Neujahrslied" [1]) hervorgewachsene Kommerslied „Stimmt an mit hellem, hohem Klang, — Stimmt an das Lied der Lieder" usw. gesungen oder wenigstens gesummt hätte. Auch Claudius' „Rheinweinlied" [2]) findet sich in vielen Kommersbüchern. Durch die kirchlichen Gesangbücher ist sein „Abendlied" („Der Mond ist aufgegangen" usw.) [3]) weitesten Kreisen bekannt geworden. Und selbst mit kunstverständigstem Maßstabe messende Kritiker haben unter seinen Gedichten einige „Perlen deutscher Lyrik" gefunden [4]). „Manchmal", sagt einer von ihnen [5]), „fand dieser kleine und genügsame Geist doch Worte, die merkwürdig ans Herz greifen, Verse, die unvergeßlich sind; dann und wann traf er eine Stimmung gleichsam ins Innerste, gab er einem Erlebnis aus dem Tageslauf der Seele Gestalt in Strophen, die mit nachtwandlerischer Sicherheit auf dem schmalen Grad der hohen Kunst dahinschreiten." Es mag der „Perlen", wenn man einzelne Verse aus dem Ganzen löst, dem sie angehören, noch einige mehr geben,

---

1) I, 11 f.; B 93–95.

2) „Bekränzt mit Laub den lieben vollen Becher — Und trinkt ihn fröhlich leer. — In ganz Europia, ihr Herren Zecher! — Ist solch ein Wein nicht mehr" usw., I, 199 f.; B 140 f.

3) I, 257 f.; B 210 f.

4) Vgl. den in vieler Hinsicht überaus feinsinnigen Aufsatz unsers Hallischen Kunsthistorikers Wilhelm Waetzoldt über „Matthias Claudius als Lyriker" in der „Beilage des Hamburgischen Correspondenten" 1909, Nr. 17 u. 18. Waetzoldt nennt als gute Gedichte echter Lyrik außer vier oben schon angeführten, der „Geschichte von Goliath und David", dem „Lied hinterm Ofen zu singen", dem „Rheinweinlied" und dem „Abendlied", 5) das „Wiegenlied beim Mondschein zu singen" („So schlafe nun, du Kleine") I, 80 f.; B 15—17, — 6) das Lied „Der Frühling. Am ersten Maienmorgen" („Heute will ich fröhlich, fröhlich sein") I, 91; B 119, — 7) das kurze Gedicht „Der Tod und das Mädchen" („Vorüber! Ach, vorüber") I, 93; B 137, — 8) das Gedenklied an sein Töchterchen „Christiane" („Es stand ein Sternlein am Himmel") II, 71; B 466 f., — 9) den kurzen Vierzeiler „Der Tod" („Ach, es ist so dunkel in des Todes Kammer") II, 72; B 467, — und 10) das bei Behrmann in der Reihe vergessene, aber in der Einleitung (S. LXXVI) nachgebrachte Gedicht „Die Sternseherin Lise" („Ich sehe oft um Mitternacht") II, 216 f.; B a. a. O.

5) Waetzoldt a. a. O. Nr. 17, S. 129.

als man aufgezählt hat [1]). Zweifellos stecken auch in dem „gülden Abc“, in dem „silbern dito“ [2]) und unter den Prosastücken [3]) Schätze, die unserm Volke unverloren bleiben werden. Und daß Claudius nicht ganz so klein und hausbacken gewesen ist, wie das angeführte Urteil vermuten läßt, dafür zeugt die Freundschaft nicht weniger geistig bedeutender Männer, die er nicht nur vorübergehend besessen hat, sondern, bis der Tod dazwischen trat. Hamann hat ihn treffend einen „Mikromegas“, einen „in der Kleinheit Großen“, genannt [4]). Jedenfalls gehört er zu den Dichtern, die, solange das Hochdeutsch des 18. Jahrhunderts in Deutschland verstanden werden wird, im deutschen Volke vor dem Vergessenwerden geschützt sind. Es ist daher gewiß, daß man zum 21. Januar 1915 seiner gedenken wird.

Die „Theologischen Studien und Kritiken“ sind in besonderem Maße dazu verpflichtet. Sie sind zwar erst dreizehn Jahre nach Claudius' Tod, mit dem 1. Januar 1828, ins Leben getreten; aber sie haben dennoch besondere Beziehungen zu ihm. Denn Friedrich Perthes, der seinem Schwiegervater eng verbundene Schwiegersohn des Wandsbecker Boten, war nicht nur ihr Verleger. Auf seine Anregung geht die Zeitschrift zurück. Und hätte Claudius, der die ersten Anfänge einer neuen, antirationalistischen Theologie noch mit besonderer Freude begrüßen konnte, die Zeit erlebt, da man in weiteren Kreisen der wissenschaftlichen Theologie sich ernstlich bemühte, den Rationalismus zu überwinden, so wäre Perthes auch für die „Studien und

1) Ich denke u. a. an das oben schon erwähnte „Neujahrslied“ (I, 11 ff.; B 93—95) und an einige Verse aus dem Trauerlied über den Tod des kleinen dänischen Kronprinzen (II, 45 f.; B 395 f.).

2) II, 161—165; B 554—558. Auch hier handelt es sich nicht um das Ganze, aber um Verse wie „In dir ein edler Sklave ist, dem du die Freiheit schuldig bist“ (II, 161; B 555), oder „Zerbrich den Kopf dir nicht zu sehr, zerbrich den Willen, das ist mehr“ (II, 163; B 556), oder: „Greif nicht leicht in ein Wespennest, doch, wenn du greifst, so stehe fest“ (II, 164; B 556).

3) Ich denke vornehmlich an das Testament „An meinen Sohn Johannes“ (II, 157—160; B 489—493) und an die in allen Teilen sich findenden „Briefe an Andres“.

4) In einem Brief an Herder vom Jahre 1777 (bei Herbst, Matth. Claudius, 4. Aufl., S. 154).

Kritiken", die an ihrem Teile eben diesem Ziele dienen wollten, wenn auch nicht der tätigen Mitarbeit seines Schwiegervaters — denn Claudius war kein gelehrter Theologe —, so doch seines herzlichen Interesses sicher gewesen.

Doch wie sollen wir hier des Wandsbecker Boten gedenken? Sein äußeres Leben floß im ganzen in friedlicher Stille dahin und ist aus der Literatur [1]) hinlänglich bekannt. Ergänzungen können zwar gegeben werden und dürfen zum Claudius-Jubiläum auch erwartet werden: Dr. Wolfgang Stammler, Privatdozent der deutschen Literatur an der Technischen Hochschule in Hannover, hat, ehe er ins Feld zog, eine neue Claudius-Biographie vollendet, und im Lazarett hat er als Verwundeter die letzten Korrekturen zu lesen vermocht. Doch solche Ergänzungen werden zumeist nur für die literargeschichtliche Würdigung des Wandsbecker Boten Bedeutung haben; und diese müssen die „Theologischen Studien und Kritiken" den zünftigen Literarhistorikern überlassen [2]). Uns kann nur das hier beschäftigen, was von theologischem Interesse ist. Und dessen ist bei Claudius nicht wenig. Seine „Weltanschauung und Lebensweisheit" hat in gemeinverständlicher Weise Max Schneiderreit behandelt [3]); eine wissenschaftliche Behandlung des gleichen Stoffes

1) Wilh. Herbst, Matthias Claudius, der Wandsbecker Bote, Gotha 1857, 4. Aufl. 1878. — C. Mönckeberg, Matthias Claudius. Ein Beitrag zur Kirchen- und Litterar-Geschichte seiner Zeit, Hamburg 1869. — Karl Redlich in der Allg. deutschen Biographie (IV, 279—281), 1876. — R. Hagenbach in der Real-Encyklopädie für prot. Theologie u. Kirche, 3. Aufl., IV, 134–136; 1898. — Wilh. Flegler, Einleitung zu M. Claudius' Ausgewählte Werke, Leipzig, Reclam (1883). — Georg Behrmann, Einleitung zu seiner oben S. 174 erwähnten Ausgabe. — Einzelliteratur und Populäres bei Ad. Bartels, Handbuch zur Geschichte der deutschen Literatur, Leipzig 1906, S. 216, und bei Behrmann S. III.

2) Ich erwähne außer den oben genannten Monographien G. G. Gervinus, Gesch. der deutschen Dichtung, 5. Aufl. herausg. von K. Bartsch, V (1874), S. 40—44; Karl Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung IV, Dresden 1891, S. 381—386 und Ad. Bartels, Geschichte der deutschen Literatur, I, Leipzig 1905, S. 352 u. 425—429.

3) Matthias Claudius. Seine Weltanschauung und Lebensweisheit (Lebensphilosophie in gemeinverständlicher Darstellung, Band I), Berlin 1898.

müßte mehr in die Breite gehen, als hier möglich ist. Gilt es, einzelnes auszuwählen, so liegt es mir am nächsten, bei Claudius' Stellung in der Kirchengeschichte zu verweilen. Mönckeberg hat in seinem oben genannten Buche dieser Seite der Claudius-Biographie besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Ein die Stellung des Claudius in der Kirchengeschichte im ganzen behandelnder Aufsatz müßte daher viel von Mönckeberg schon Gesagtes wiederholen und bliebe im Vergleich mit ihm bei der hier pflichtmäßigen Kürze dennoch unanschaulich. Zwei eng zusammenhängende Einzelfragen aber, die überdies m. E. die kirchengeschichtlich interessantesten sind, denen die Claudius-Biographie uns gegenüberstellt, vertragen eine ausdrücklichere Erörterung, als ihnen bisher, auch bei Mönckeberg, zuteil geworden ist.

Claudius ist einer derer, die in der Zeit der in die Kirche eindringenden Aufklärung, in der Zeit des aufkommenden und zur Herrschaft gelangenden Rationalismus, die „Erweckung" vorbereitet und gefördert haben. Mönckeberg, der Hamburger, sagte in seinem Vorwort: „Bei dem Studium der Hamburgischen Kirchengeschichte kam ich in die Zeit, die den Übergang in unser Jahrhundert (das 19te) bildete, und, indem ich mich umsah, durch wen damals wohl am meisten in unserer Stadt wahres, lebendiges Christentum genährt worden ist, wurde ich, ohne es zu wollen, auf Matthias Claudius geführt. Claudius' Einfluß in dieser Beziehung ist noch lange nicht genug erkannt und geschätzt worden." Das ist gewiß richtig. Ja, es gilt allgemeiner als nur für die Hamburgische Lokalgeschichte.

Nun ist noch heute in weiten Theologenkreisen die Meinung verbreitet, die „Erweckung" zu Beginn des 19. Jahrhunderts sei vornehmlich vom Pietismus herbeigeführt worden und habe wesentlich einen pietistischen Charakter getragen. Das einzige größere — freilich nicht wissenschaftliche — Buch über „die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts", das wir besitzen, — das vierbändige Werk des 1913 in hohem Alter verstorbenen Pastors L. Tiesmeyer — ruht gänzlich auf dieser Anschauung. Daß sie dem Ganzen der Erweckungsbewegung gegenüber irrig ist, zeigt ein Hinweis auf Fries, Schleiermacher, Hegel

und Schelling, die, ohne „Pietisten" zu sein, zur Überwindung des Rationalismus nicht wenig beigetragen haben. Und die Romantik hat auch da, wo sie mit dem Pietismus sich nicht verschwisterte, dem Rationalismus den Boden entziehen helfen. Vielfach aber trifft jene Anschauung allerdings zu; sehr viele der Führer und Förderer der Erweckungsbewegung müssen als Pietisten bezeichnet werden. War auch Claudius ein „Pietist"? — Oder hat die kirchengeschichtliche Urteilslosigkeit derer, die Pietismus und Orthodoxie nicht unterscheiden können, versehentlich das Richtige getroffen, wenn sie über die „orthodoxe" Enge des Wandsbecker Boten geklagt hat? Selbst Waetzoldt ist solchen Urteilen zum Opfer gefallen, wenn er meinte, Claudius habe nur „in der dumpfen Luft politischer und religiöser Orthodoxie" atmen können [1]). War Claudius orthodox? — Oder war er weder ein Pietist, noch ein Orthodoxer? Und was war er dann? Diese drei- oder vierteilige Frage ist die erste der beiden oben angekündigten. Daß sie nicht nur eine Frage der Claudius-Biographie ist, zeigt der Zusammenhang, in den ich sie gestellt habe. Ihre Beantwortung ist ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Erweckungsbewegung.

Mit dieser ersten Frage hängt eine zweite eng zusammen. Namentlich bei den Literarhistorikern begegnet man der Meinung, Claudius sei im Laufe seines Lebens eng geworden. Während er in seinen jungen Jahren mehr oder minder nahe Beziehungen zu einem Lessing, zu einem Heinrich Voß, ja zu Goethe gehabt habe, sei er mit den beiden letzteren — Lessing starb ja schon 1781 — später zerfallen und ein Anwalt der politischen und religiösen Reaktion geworden. Selbst Adolf Bartels schreibt: „Claudius gehörte, wie das ja schon sein Verhältnis zu Hamann anzeigt, zu den Gläubigen, blieb aber auf lange Zeit hinaus auch gegen die freieren Richtungen der Zeit duldsam, bis dann die Revolutions- und Kriegszeiten auch ihn trüber und enger machten [2])." Ist das richtig? Ist Claudius vielleicht ursprünglich — hier hängt diese Frage mit

---

1) A. a. O. S. 129. 2) Geschichte I, 352.

der ersten eng zusammen — eher ein Freund der Aufklärung als ein Pietist oder ein Orthodoxer gewesen, aber mit der Zeit dieses oder jenes geworden? Auch diese Frage ist nicht nur eine Frage der Claudius-Biographie. Claudius' Leben (1740 bis 1815) fällt in eine Zeit der deutschen, ja der europäischen Geistesgeschichte, die viel Altes in Trümmer legte und viel teils kurzlebiges, teils dauerhaftes Neues brachte. Es ist von typischem Interesse, zu verfolgen, wie diese Zeit auf Claudius wirkte, und wie er zu den Wandlungen sich stellte, die sie brachte.

Gemeinsam lassen diese beiden Fragen trotz ihrer engen Zusammengehörigkeit sich nicht behandeln. Aber sie lassen sich auch nicht völlig trennen. Doch läßt sich ein Weg finden, diesem Doppelten gerecht zu werden. Claudius' Werke — „Asmus omnia sua secum portans oder Sämtliche Werke des Wandsbecker Boten" ist ihr Titel — sind in acht Teilen erschienen: I und II (ungetrennt) 1775, III 1778, IV 1783, V 1790, VI 1798, VII 1803 und VIII 1812 [1]); und die nicht in die „Sämtlichen Werke" aufgenommenen Produkte seiner Feder [2]) — die „Tändeleien und Erzählungen" des Jünglings (1763), in den „Werken" nicht abgedruckte Gedichte, Aufsätze und Anzeigen aus den „Addreß-Comtoir-Nachrichten", für die er 1768—1770 arbeitete, aus dem „Wandsbecker Bothen" (der seit 1773 „Der Deutsche, sonst Wandsbecker Bothe" sich nannte), den er von 1771—1775 redigierte, und der „Hessen-Darmstädtischen privilegierten Landzeitung", die er in seiner letzten Darmstädter Zeit (April 1776 bis April 1777), d. i. seit dem 1. Januar 1777, herausgab, sowie einzelne anderorts oder separat erschienene Arbeiten und seine nur zum Teil und zumeist nur bruchstückweise publizierten Briefe [3]) — ordnen leicht diesem chronologischen Rahmen

1) Vgl. Redlich II, 501.

2) Vgl. die „Nachlese" (II, 345—456) und Redlichs Angaben über die Entstehung dieser Stücke (II, p. VIII—X), sowie (II, 503 ff.) seine Nachweise über die in seiner „Nachlese" übergangenen und auch in diesem Artikel nicht berücksichtigten sonstigen literarischen Arbeiten, die Claudius publiziert hat.

3) Außer den Zitaten bei Herbst und Mönckeberg sind veröffentlicht: Briefe an Herder in „J. G. v. Herders Lebensbild" usw., herausgeg. von E. G. v. Herder, Bd. III, 1, Erlangen 1846, und in „Aus Herder's

sich ein [1]). Wenn nun Claudius, wie selbst Ad. Bartels meint, durch „die Revolutions- und Kriegszeiten“ trüber und enger geworden ist, so kann erst der fünfte Teil der Werke (1790) Spuren dieser trübenden und verengenden Einflüsse aufweisen. Ja, noch die in diesen fünften Teil aufgenommenen Stücke, die vor dem Ausbruch der französischen Revolution entstanden sind [2]), gehören der Zeit vor dem Wirksamwerden dieser Einflüsse an. Es wird daher richtig sein, wenn die Behandlung der ersten Frage, der Frage nach Claudius' Stellung zu Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung, sich zunächst nur an die vor Claudius' fünfzigstem Jahre, d. h. vor dem 15. August 1789, entstandenen Werke hält, während für die Beantwortung der zweiten Frage, der Frage, ob Claudius später ein anderer geworden ist, als er in seinen besten Jahren war, wesentlich die Werke nach 1789 in Betracht kommen. Doch wird schon gegenüber der älteren Hälfte der Werke erwogen werden müssen, ob sie in religiöser Hinsicht eine sich gleich bleibende Position vertreten, oder Entwicklungsunterschiede aufweisen. Hier wird also die zweite Frage in die Behandlung der ersten mit hineinspielen müssen. Und die Behandlung der zweiten Frage wird, obgleich sie wesentlich auf die späteren Werke angewiesen ist, doch gelegentlich auf die älteren zurückgreifen müssen; und ihre Erledigung wird diejenige der ersten Frage ergänzen.

I.

Claudius stammte aus einem, wie es scheint, weder vom Pietismus, noch von der Aufklärung beeinflußten lutherischen Pfarrhause. Er ist sich noch später (1790) des bewußt gewesen, daß er ein religiöses Erbe von daher mitgebracht hatte:

So ein „Befiehl du deine Wege“ z. E., das man in der Jugend, in Fällen, wo es nicht so war, wie's sein sollte, oft und andächtig

Nachlaß“ usw., herausgeg. von H. Düntzer und F. G. v. Herder, Bd. I, Frankfurt a. M. 1856, ferner 22 „Ungedruckte Jugendbriefe des Wandsbecker Boten“ [an Gerstenberg, aus der Zeit vom 18. X. 1761 bis 3. IX. 1771], mitgeteilt von C. Redlich (Hamburg, 1881, 23 S. 4°), und, zerstreut, einige andre.

1) Vgl. die Behrmannsche Ausgabe.

2) I, 439—443, 416—435, 413f.; B 319—343.

mit der Mutter gesungen hat, ist wie ein alter guter Freund im Hause, dem man vertraut [1]).

Ist er schon in der Zeit vor 1789 „orthodox“ gewesen, wie sein Vater trotz stark biblisch-praktischer Färbung seiner Frömmigkeit es gewesen zu sein scheint?

Bei der Antwort muß man absehen von dem, was von Claudius schon vor 1768 gedruckt ist. Der Trauerrede, die er als Student seinem am 19. November 1760 gestorbenen Bruder hielt, ist nichts Sicheres zu entnehmen. Sie ist weder orthodox, noch heterodox — ein Produkt der Rhetorik, in dem die Kälte schulmäßigen Abhandlungstones wahres Gefühl kaum erkennen läßt. Zu jeder späteren religiösen oder irreligiösen Entwicklung würde sie gleich gut oder gleich schlecht passen. Auch die „Tändeleien und Erzählungen“ des 23jährigen bieten zu wenig Urteilsmaterial; und bei dem wenigen, was man zu verwerten geneigt sein könnte, weiß man nicht, inwieweit es ein originaler und ungekünstelter Ausdruck Claudiusschen Denkens war.

Auch das wenige, was man von Claudius' Studien, seinen Freunden und Gönnern aus der Zeit vor 1768 weiß [2]), ist für unsere Frage unergiebig. Er hat, namentlich in seiner Kopenhagener Zeit (1764—65), Klopstock verehrt und bewundert, auch seine Gunst erfahren. Doch wäre religiöses Interesse bei ihm nicht ohnedies anzunehmen, hieraus könnte es mit Sicherheit nicht gefolgert werden. Denn der junge Claudius rechnete sich zu der Dichterzunft und verfolgte mit entsprechendem Eifer die Entwicklung der Literatur. Allein dies könnte sein Verhältnis zu Klopstock erklären.

Belanglos für uns ist m. E. auch das Ereignis seines jungen Lebens, dem man Bedeutung für unsere Frage zuzuschreiben geneigt sein könnte: der Wechsel des Studiums. Claudius hat seine Studentenzeit Ostern 1759 in Jena als Theologe begonnen, ist aber der Theologie nicht treu geblieben, sondern hat — man weiß nicht, seit wann — die Rechtswissenschaften studiert. Ge-

---

1) I, 414 f.; B 387.

2) Unter den „Jugendbriefen“ (S. 180 Anm. 3) sind zwar sieben vor der Übersiedlung nach Hamburg (Juni 1768) geschrieben, aber sie lehren wenig.

sundheitsrücksichten sind hierfür bestimmend gewesen: Claudius hatte Blut gehustet [1]). Daß seine religiöse Entwicklung irgendwie mitgewirkt hätte, ist weder erweislich noch wahrscheinlich. Claudius hätte nicht nach seiner Studentenzeit ein ganzes Jahr (Frühjahr 1763—64) und nach kurzer Sekretärstätigkeit bei dem Grafen Holstein in Kopenhagen (März 1764 bis Sommer 1765) abermals drei volle Jahre berufslos im Elternhause zugebracht, wäre dessen Atmosphäre ihm fremd geworden [2]).

Man bleibt also bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage auf den Claudius angewiesen, der seit 1768 als Schriftsteller in das Licht der Geschichte tritt. War der Schriftsteller Claudius in der Zeit zwischen 1768 und 1789 orthodox?

„Orthodox" ist ein Scheltwort der Parteipolemik geworden; und selten wird gegenwärtig irgendein Theologe sich selbst so zu bezeichnen geneigt sein. Um so nötiger ist, wenn man den Begriff in seinem geschichtlichen Sinne gebraucht, eine Verständigung über seine Bedeutung.

Die „Orthodoxie" im geschichtlichen Sinne ist nicht durch ihren Glauben, z. B. an die Gottheit Jesu Christi oder an sein Erlösungswerk, charakterisiert; noch weniger durch Schroffheiten weltflüchtiger Lebensführung. Weltförmigkeit hat der Pietismus ihr vorgeworfen; und die erwähnten kirchlichen Lehren ließen die Reformatoren ebensogut gelten, wie die Orthodoxen. Dreierlei muß hier in der Kürze zur Charakteristik der Orthodoxie genügen. Luther hat sich oft genug auf das Schriftwort versteift; aber es fehlt doch bei ihm auch nicht an Ansätzen zu unbefangen geschichtlicher Beurteilung der Schrift. Er hat das „Evangelium", das eigentliche „Wort Gottes" an uns, und die „Schrift", in der es an uns herankommt, oft deutlich unterschieden; und die Gewißheit des Glaubens hat er letztlich auf die Erfahrung der das Gewissen beruhigenden und das Herz erneuernden Gnade Gottes gegründet. Der Orthodoxie aber ist das Fundament alles Glaubens, aller Theologie und aller Gewißheit die Lehre von der Verbalinspiration der Schrift

1) Herbst, S. 31. 2) Gegen Herbst, S. 48.

gewesen. Für eine Unterscheidung zwischen „Wort Gottes“ und Heiliger Schrift und für eine geschichtliche Betrachtung der letzteren blieb daher bei orthodoxem Denken kein Raum. Denn das wörtlich von Gott Eingegebene ist irrtumsloses Gotteswort, gleichviel, ob es ein Jesuswort ist, oder eine geschichtliche Nachricht der Chronik, oder eine Weissagung des 2. Petrusbriefes. — Eng hängt hiermit das Zweite zusammen. Eben weil man zwischen der offenbarten Gnadenbotschaft und der inspirierten „Schriftwahrheit“ einen klaren Unterschied nicht zu machen vermochte, ward letztere der Gegenstand des Glaubens und das Lehrobjekt der Theologie. Die Heilslehre ging mehr oder weniger in der Theologie unter, Glaubensaussagen und theologische Lehrsätze wurden vereinerleit. Der religiöse Glaube wurde durch den Intellektualismus, der so zur Herrschaft kam, zwar nicht erstickt — Paul Gerhardt war auch ein Orthodoxer, und sein Glaube war keine Singularität in seiner Zeit —, aber doch sehr erschwert. — Eine Folgeerscheinung des Intellektualismus einerseits und anderseits eine Auswirkung des im Konservativismus Luthers wurzelnden, durch Melanchthons pädagogische Vorsicht gepflegten und seit der Konkordienformel immer mehr zur Herrschaft gekommenen Traditionalismus war das Dritte, das hervorzuheben ist: die Herrschaft der dogmatischen Überlieferung. Nicht, daß man die Symbole über die Bibel gesetzt hätte! Aber man las die Schrift durch die Brille der Lehrtradition. Die „schriftgemäße reine Lehre“ — faktisch mehr ein Produkt der dogmatischen Kämpfe alter und neuer Zeit, als ein Resultat des Schriftstudiums — war das A und O der Orthodoxie; konfessionelle Unduldsamkeit, auch zwischen Lutheranern und Reformierten, galt daher als Zeichen der Glaubenstreue.

Diese Orthodoxie hatte, als Claudius ein Mann ward, ihre Herrschaftszeit längst gehabt. Der Pietismus hatte sie teils ganz verdrängt, teils erweicht. Und auch der Pietismus war in der Theologie schon überholt. „Aufklärungs“-Einflüsse waren auch in der Kirche eine Macht geworden. Die Wolffsche Philosophie hatte der „natürlichen Religion“, die in der Orthodoxie und im Pietismus zwar eine anerkannte Größe gewesen

war, aber nur innerhalb bestimmter theoretischer Gedankengänge eine Rolle gespielt hatte, für das praktische Leben die größte Bedeutung verschafft. Ohne die „geoffenbarte Religion" beiseite zu schieben, hatte sie dem bisher nur autoritätsmäßig mit einer Weltanschauung versorgten Geschlechte eine „natürliche" Theologie und Moral angepriesen, deren Wahrheit ihrer philosophischen Demonstrationskunst beweisbar schien. Die Theologen, soweit sie „modern" sein wollten, hatten zunächst zu Nutz und zur Stütze auch der „geoffenbarten Religion" diese Demonstrationskunst in den Dienst ihrer theologischen Arbeit gestellt. Dann aber drängte mit innerer Notwendigkeit die natürliche Theologie auch bei ihnen auf Kosten der geoffenbarten immer mehr sich vor. Ausländische, englische und französische, namentlich englische (deistische) Einflüsse förderten diese Entwicklung. Die „neologischen" Theologen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts schoben daher die Symbole und die traditionellen Dogmen möglichst zurück; nur der Bibel wollte man folgen. Und die war längst schon in der Zwangslage gewesen, geduldig sein zu müssen. Bei ihrer praktischen Ausdeutung und Umdeutung mündeten von diesen Neologen die einen — die Vorfahren der späteren Rationalisten — immer mehr ein in das von der Popularphilosophie der Zeit ausgeweitete, breite Bett der natürlichen Religion, während die andern — die Vorfahren der späteren Supranaturalisten — neben den auch von ihnen stark betonten Wahrheiten der natürlichen Religion auch der Offenbarung und den durch sie mitgeteilten „Lehren", zurückhaltend, ihre Bedeutung zu wahren sich bemühten. Eigentlich orthodoxes Denken war hinter der Zeit zurückgeblieben und wurde in weiten Kreisen so beurteilt. Doch hatte es nicht nur auf mancher einsameren Pfarre ein Heim behalten; auch der angesehene und zweifellos gelehrte Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze vertrat — mit hier und da spürbarem pietistischem Einschlage — im wesentlichen wirklich „orthodoxe" Traditionen.

An sich wäre es deshalb nicht unmöglich, daß Claudius den orthodoxen Überlieferungen seines Elternhauses treu geblieben wäre. Faktisch muß die Frage, ob Claudius — in der Zeit bis 1789 — „orthodox" gewesen ist, auf das bestimmteste verneint

werden. Er gehörte in der Zeit seines ersten Hamburger Aufenthalts zu dem Kreise, der zu Goezes Gegner Alberti hielt. Ja, er hat in dem Streit zwischen diesen beiden Theologen 1772 auch öffentlich in einer Weise Stellung genommen, die keinen Zweifel darüber läßt, daß er nicht zu Goeze stand. Im Detail kann die reichlich burleske „Disputation zwischen den Herren W. [dem Vertreter Goezescher Ketzerrichterei] und X. [dem Anhänger Albertis] und einem Fremden“ [der Claudius' eigene Gedanken entwickelt] [1]) uns hier nicht aufhalten. Ich weise nur darauf hin, daß der Fremde gut orthodoxes Eifern gegen die Zurückstellung der Lehre vom Teufel entschieden mißbilligt [2]) und schließlich ausdrücklich erklärt:

Aber der Geist der Religion wohnt nicht in den Schalen der Dogmatik, hat sein Wesen nicht in den Kindern des Unglaubens, noch in den ungeratenen Söhnen und übertünchten Gräbern des Glaubens, läßt sich wenig durch üppige glänzende Vernunftsprünge erzwingen, noch durch steife Orthodoxie und Mönchswesen [3]).

Zu diesen „Schalen der Dogmatik“ scheint Claudius in dieser Zeit auch die orthodoxe Christologie oder wenigstens manches in der christologischen Lehrtradition gerechnet zu haben. Hätte er sonst von „dem Druck der Lehre von Christo in der christlichen Kirche“ [4]) sprechen können?

Sehr deutlich offenbart sich auch, daß Claudius die Fundamentalanschauung der Orthodoxie, die Vorstellung der auf der Verbalinspiration ruhenden absoluten Irrtumslosigkeit der hl. Schrift, nicht teilt. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht seine Besprechung von Herders „Ältester Urkunde des Menschengeschlechts“ (1774) [5]). Herders poetische Ausdeutung des Schöpfungsberichts in Genesis Kap. 1 ist dem Wandsbecker Boten nicht im geringsten anstößig. Er spottet über die unverständigen Apologeten, die hier naturwissenschaftlich wohlfundierte Anschauungen finden, ebenso wie über die Kritiker, die dem alttestamentlichen Texte seine Unvereinbarkeit mit modernen naturwissenschaftlichen Theorien aufrücken [6]). Von Herders Schrift aber sagt er:

1) I, 64—72; B 66—73. 2) I, 70; B 71. 3) I, 71; B 72.
4) II, 371; B 96. 5) I, 35—39; B 120—124.
6) I, 36 f.; B 121 f.

Sie betrifft aber die Schöpfungsgeschichte Mosis, die unser Verfasser auf Adlersflügeln von einem neuen und äußerst simpeln Mechanismo aus allem Bedruck der tausend und tausend Ehren-Schändungen und Ehren-Rettungen und Kommentations und Ehren-Erklärungen allerlei gelehrter Zünfter und Handwerker heimholen, oder vielmehr auf ihren eignen Flügeln, die ihr bisher niemand angesehen hat, selbst heimfliegen lassen will [1]).

Dazu paßt, daß Claudius in einer Anzeige von Schlözers Vorstellung seiner Universalhistorie (1773) bemerkt:

Hat Hr. S. z. E. niemals von Jahrbüchern gewisser Völker gehört, die viele tausend Jahre weiter zurückgehen als Adam? Ist ihm niemals ein Wind von Exegeten zu Ohren gekommen, welche die biblischen Geschichten für Hieroglyphen erklären? [2])

Auch dem Neuen Testament gegenüber hat Claudius gelegentlich ebenso unbefangen zu sein vermocht. Noch 1783 schrieb er:

Was in der Bibel von ihm [d. h. von Jesu Christo] steht, alle die herrlichen Sagen und herrlichen Geschichten sind freilich nicht er, sondern nur Zeugnisse von ihm, nur Glöcklein am Leibrock; aber doch das Beste, was wir auf Erden haben [3]).

Man wende nicht ein, hier müsse „Sage“ in der alten Bedeutung des Wortes, im Sinne einer „mündlich überlieferten Erzählung“, gebraucht sein; die Reflexion darauf, daß solche „Sage“ übertrieben oder gar erdichtet habe, liege Claudius ganz fern. An dem Einwand ist freilich Richtiges. Claudius hat nicht das geringste Interesse daran gehabt, aus den „herrlichen Sagen und herrlichen Geschichten“ von Jesus irgend etwas als unglaubwürdig auszuschalten. Er versichert seinem Freunde Andres in demselben Briefe, wenige Zeilen vor den zitierten, er „halte fest am Wort“. Und fast unmittelbar nach den angeführten Worten sagt er:

Und was in der Bibel von ihm [d. i. von Jesu Christo] steht, das hab' ich gelesen mehr als einmal, und nehme es, so wie es da steht, ohne zu noch ab zu tun.

Allein es wäre vorschnell, daraus zu schließen, Claudius habe in der oben angeführten Stelle die „Sagen“ neben den

1) I, 36; B 120f. 2) II, 380; B —. 3) I, 319; B 304.

„Geschichten“ ohne jeden Gedanken an den schon dem damaligen Deutsch wohlbekannten Begriffsunterschied erwähnt. Auch Herder, der Claudius befreundet war, konnte eifern gegen die, welche von der Heiligen Schrift nach ihrem Gefallen etwas abbröckelten; auch er wollte sie stets nehmen, wie sie lautete. Und doch war er sich über die Bedingungen, unter denen das entsteht, was das Volk „singt und sagt“, völlig klar. Er kannte eine höhere „Wahrheit“, als die der äußeren Geschichtlichkeit. Für Claudius war es nun freilich zweifellos viel weniger, als für Herder, ein Anliegen, die Frage nach der äußeren Geschichtlichkeit unter Umständen ganz zurückzuschieben. Er nahm persönlich das von Jesu Erzählte undisputierlich hin:

Ich bin kein Freund von neuen Meinungen und halte fest am Wort. So gar hasse ich das Kopfzerbrechen an Religionsgeheimnissen; denn ich denke, sie sind eben darum Geheimnisse, daß wir sie nicht wissen sollen, bis es Zeit ist [1]).

Selbst alttestamentliche Erzählungen, deren äußere Geschichtlichkeit ernstesten Bedenken begegnen muß, wie die von der Opferung Isaaks, behandelt er in eben dieser Zeit (1783) wie zweifellose Geschichte [2]). Allein daß der Freund Herders unabsichtlich von den „herrlichen Sagen und Geschichten“ über Jesus gesprochen habe, wird niemand wahrscheinlich machen können. Auch die gelehrten Fragen über die äußere Geschichtlichkeit einzelner Erzählungen werden ihm zu den Dingen gehört haben, über die er sich „kein Kopfzerbrechen“ machte. Aber dem orthodoxen Denken, das Zweifel derart als ein Majestätsverbrechen gegenüber der göttlichen Offenbarung ansah, hat er — jedenfalls bis 1789 — fern gestanden. Ein zwingender Beweis dafür ist die Stellung, die er zu den sog. „Gegensätzen“ einnahm, die Lessing 1774 und 1777 den von ihm publizierten sog. Wolfenbüttler Fragmenten folgen ließ. Lessing hatte hier, wie am deutlichsten seine Bemerkungen zu dem Fragment über die Auferstehung Jesu zeigen, im Gegensatz einerseits zur orthodoxen Inspirationslehre, anderseits zu der an ihr orientierten Kritik des Fragmentisten, die auf Grund der Irrtümer in den Berichten

1) I, 319; B 304. 2) I, 293; B 286.

die berichtete Tatsache selbst für eine Erfindung erklärte, geschichtlicher Betrachtung der Evangelien das Wort geredet. Die Widersprüche in den Auferstehungsberichten erkannte er an; keine geschichtliche Überlieferung sei von solchen Widersprüchen frei. Aber mit dem Hinweis auf solche Widersprüche der Überlieferung sei die von ihrem Detail unabhängige Geschichtlichkeit des berichteten Ereignisses selbst nicht zu bestreiten. Claudius hat für diese Position Lessings nur Anerkennung gehabt. In seiner „Nachricht von meiner Audienz beim Kaiser von Japan“ (1778) [1]) erzählt er, daß Lessing noch ganz neuerlich (1777) verschiedene Zweifel eines Ungenannten gegen die Religion bekannt gemacht, sie aber widerlegt habe. Auf die Frage, wie Lessing die Zweifel widerlegt habe, antwortet er zunächst: „Nicht eben förmlich; denn er ist unparteiisch“. Dann erwidert er auf die neue Frage, wie es denn Lessing eigentlich bei den Zweifeln gemacht habe:

Wie er's immer macht, Sire. Er meint, wer recht hat, wird auch wohl recht behalten; der soll's aber auch behalten und darf das freie Feld nicht scheuen! Und also läßt er die Zweifel mit Ober- und Untergewehr aufmarschieren: marschiert ihr dagegen! So 'n Trupp Religionszweifel ist aber wie die Klapperschlange und fällt über den ersten den besten wehrlosen Mann her; das will er nicht haben, und darum hat er gleich jedem Zweifel einen Maulkorb umgetan, oder, wenn Ew. Maj. den Maulkorb etwa nicht leiden können, er hat jedwedem Zweifel 'n Felsstück mit scharfen Ecken in den Hals geworfen, daran zu nagen, bis sich irgendein gelehrter und vernünftiger Theologe rüste. Und, sagt er, ehrlich gegen den Feind zu Werk gegangen! Und schreie niemand Viktoria, wenn er 'n alten rostigen Musquedonner einmal mit losem Kraut abgebrannt hat! Und besetze keiner ein größer Terrain, als er soutenieren kann und als der Fuß der Religion bedarf! usw. usw. [2]).

Auch ihm selbst erscheint offenbar die von der orthodoxen Inspirationslehre unabtrennbare Behauptung der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift auch in geschichtlicher und naturwissenschaftlicher Hinsicht als Besetzen eines weder haltbaren, noch zur Verteidigung der Religion unentbehrlichen Terrains. Wer Claudius'

1) I, 151—170; B 161—181. 2) I, 159; B 170.

freundschaftliche Stellung zu Lessing kennt und Lessings „Gegensätze“ geschichtlich zu würdigen weiß, wird des ganz gewiß sein: „orthodox“ ist der Claudius der Zeit bis 1789 nicht gewesen.

Ich sage: „der Claudius der Zeit bis 1789“. Denn ich finde keinen Grund, vorher in dieser Hinsicht einen Einschnitt zu machen. Auch in der „Korrespondenz zwischen mir und meinem Vetter, angehend die Orthodoxie und Religionsverbesserungen“ [1]) aus dem Jahre 1778 liegt ein Grund hierzu nicht vor. Claudius beantwortete hier zwar die Frage seines Vetters, ob er „den Hut tiefer vor einem orthodoxen, oder philosophischen Herrn Pastor abnehmen müsse“, nach einleitenden Ausführungen dahin:

Da also die heiligen Statuen durch die Vernunft nicht wieder hergestellt werden können, so ist's patriotisch in einem höheren Sinne des Worts, die alte Form unverletzt zu erhalten und sich für ein Tüttel des Gesetzes totschlagen zu lassen. Und wenn das ein orthodoxer Herr Pastor heißt, so könnt Ihr für so einen den Hut nicht tief genug abnehmen. Sie heißen aber sonst noch was orthodox [2]).

Die Äußerung ist fast gleichzeitig mit den eben behandelten Ausführungen über Lessings „Gegensätze“, die Claudius zweifellos von der Orthodoxie der Zeit abrücken. Sie kann schon deshalb nicht in ganz andere Richtung weisen. Sie tut es aber auch an sich nicht. Nicht, weil hier nur im Vergleich mit dem „philosophischen Pastor“ dem orthodoxen ein relativer Vorzug gegeben wäre — wäre das nur der Fall, so könnte man auf viele gleichartige Äußerungen Lessings verweisen [3]) —; ein „orthodoxer“ Pastor in dem von Claudius charakterisierten Sinne wird nicht nur relativ, sondern viel unbedingter gelobt. Aber dieser von Claudius hier dem Begriff gegebene Sinn ist nicht der, in dem wir hier von Orthodoxie sprechen. Mit der Orthodoxie im geschichtlichen Sinne will Claudius sich an der angeführten Stelle gar nicht identifizieren. Denn welchen Sinn hat der Satz: „Sie“ — es ist gleichviel, ob die „philosophischen“, oder die „orthodoxen“ Theologen gemeint sind — „heißen aber noch

1) I, 203—206; B 202—205. 2) I, 205; B 204.
3) Vgl. Jahrgang 1913 dieser Zeitschrift S. 47 f.

sonst was orthodox" anders, als den, daß Claudius dem „orthodoxen" Pastor in dem Sinne, in dem ein Goeze von Freunden und Feinden orthodox genannt wurde, die Ehre nicht gönnt, die er dem in dem charakterisierten Sinne „orthodoxen" zuspricht. Die Stelle ist für Claudius' Stellung zur Aufklärung wichtig und wird uns unter diesem Gesichtspunkt später noch einmal beschäftigen. Daran aber ändert sie nichts, daß Claudius jedenfalls bis 1789 den Orthodoxen im geschichtlichen Sinne nicht beigezählt werden kann.

Man kann dafür, daß in dieser Hinsicht vor 1789 kein Einschnitt gemacht werden darf, auch eine Gedankenreihe als Beweis anführen, die um ihrer selbst willen noch Erwähnung verdient. Ich meine Claudius' Urteile über solche Menschen und Menschengruppen, die von orthodoxer Anschauung, als des rechten Glaubens bar, für ewig verloren gehalten wurden und gehalten werden mußten. Claudius hat nicht nur 1772 zu der damals viel verhandelten Frage nach der „Seligkeit des Sokrates" sich anders ausgesprochen, als es orthodoxem Denken entsprach [1]); er hat nicht nur 1778 über die Bergpriester auf Japans höchstem Berge, dem Fusi (oder Fusijama, richtiger Fusi-no-jama), und über die nach dem Hauptwallfahrtsort der Japaner, Jisje (oder Isé auf Nipon), pilgernden Frommen gesagt:

Ein Mensch, dem es [wie diesen Japanern] in Ernst um seine Glückseligkeit zu tun ist, und der im frommen einfältigen Glauben alles das, wonach andre sich die Beine ablaufen, kaltblütig oder mit verbissenen Zähnen vorbeigeht [d. h. sich versagt], 'n solcher Mensch, wo ich ihn auch treffe, ist für mich sehr rührend, und ich kann nicht wieder weg. Gott höre jeden, der auf dem Fusi klingelt, der vor der Gittertür zu Jisje seine Stirn auf die Erde legt! Und das tut auch Gott, glaub' ich, denn ist er nicht auch der Japaneser Gott? [2])

er hat nicht nur 1783 von den „blinden Heiden, die ihm von jeher viel Kopfbrechen gemacht" hätten, anerkannt, daß „überall an ihren Altären der Funken viele fliegen, die grade wie die israelitischen aussehen" [3]); — er hat auch noch 1786 über den

1) I, 21; B 82f. 2) I, 184f.; B 191. 3) I, 283; B 278.

jüngst verstorbenen Moses Mendelssohn, dessen Glaubensbekenntnis er unvollständig findet [1]), und über „unsern lieben Lessing" [2]), dessen Credo er nicht annehmen zu können erklärte [3]), gesagt:

Herr M[endelssohn] ist [in einer gegen Jacobi gerichteten Äußerung] nicht übergegangen [nämlich zu Jacobi]. Er hatte bloß die Ahndung der Wahrheit wie Herr J[acobi] und du [Leser] und ich und alle Menschen haben, sie mögen es gestehen wollen oder nicht, und mögen sein, wer sie wollen, Philosophen und Nichtphilosophen, Vernunftpriester und Gottesleugner, Schwärmer und Demonstranten, Bürger und Bauern. Diese Ahndung ist freilich das Zeichen unserer Größe, aber mit ihr sind wir noch nicht groß, doch in der Potenz, es zu werden, und zwar alle, weil wir gleicher Natur und in gleichem Fall sind, auf einem Wege. Und da dünkt mich, sollten wir nicht ein jeder das Seine, noch Ärgernis und Parteien suchen, sondern alle als Freunde einfältiglich den einen Weg hingehen [4]). . . . Ich sage es mit Wahrheit, daß ich nach allen Äußerungen des Herrn M[endelssohn] ihm seine Belehrung und seine Überzeugung nicht mißgönne — — Auf keinen Fall — — Auch nicht, wenn sie auf dem einen Wege gefunden wäre. Denn da wird wohl Platz für uns beide sein; und auch für Lessing. [5])

Wie Claudius sich Lessings und Mendelssohns Geschick nach ihrem Tode des näheren gedacht hat, lassen diese andeutenden Worte nicht erkennen. Aber man wird ein Wort über Hus hier heranziehen können, das aus dem Jahre 1790 stammt:

Friede sei mit deiner Seele, . . . du vertrauetest der Wahrheit. Und hast du sie hier nicht erkannt, so wirst du sie nun erkannt haben und nun erkennen. Denn du suchtest sie und nicht das Deine. [6])

„Orthodox" ist das nicht. Orthodox ist Claudius noch 1790 nicht gewesen.

Auch auf die Gewißheitsfrage hat er eine andere Antwort gehabt als die Orthodoxie; hat sie haben müssen, da die Verbalinspiration, wie wir sahen, für ihn diese Bedeutung nicht mehr

---

1) I, 434; B 341. 2) I, 426; B 332. 3) I, 435; B 342.
4) I, 433 f.; B 340. 5) I, 435; B 342. 6) I, 374; B 382.

haben konnte. In der „Nachricht von meiner Audienz beim Kaiser von Japan“ sagt er:

Ich sehe, nach Herrn Lessings elektrischen Funken, die Religion als eine Arzenei an, und den Zweifler als den Dr. Peter und den Widerleger als den Dr. Paul, die beiderseits die Arzenei vor sich auf dem Tisch liegen haben und darüber streiten. Wenn ich nun krank und elend neben dem Tisch und den beiden Doktors stünde und gerne geholfen sein wollte, und der Dr. Paul behielte recht, so würde ich doch nicht gesund werden, wenn ich die Arzenei nicht einnähme; und nähme ich sie ein und sie wäre gut, so würde ich gesund werden, und wenn auch der Dr. Peter recht behielte. Und also ist das Rechtbehalten nur für die Herren Auditores, das Einnehmen aber die eigentliche Sache, und ein einziger Patient, Sire, der gesund geworden wäre, würde, auch für die Herren Auditores, mehr beweisen und schaffen, als hundert Siege der Pauls über die Peters [1]).

Die Worte Lessings, an die Claudius hier anknüpft, stehen in der Einleitung zu den „Gegensätzen“:

Wenn der Paralytikus die wohltätigen Schläge des elektrischen Funkens erfährt, was kümmert es ihn, ob Nollet oder ob Franklin, oder ob keiner von beiden recht hat. — Kurz, der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion. Folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion [2]).

Hat Claudius den ersten Satz dieses Zitats sich angeeignet, so wird er dem zweiten nicht gänzlich widersprochen haben. Er muß auch das für richtig oder mindestens für diskutabel gehalten haben, was Lessing wenige Zeilen später und wenige Zeilen vorher sagt:

Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden [3]).

Was gehen den Christen [4]) dieses Mannes [5]) Hypothesen und Erklärungen und Beweise an? Ihm ist es doch einmal da, das Christentum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlet [6]).

---

1) I, 160 f.; B 171. 2) Hempelsche Ausgabe XV, 261.
3) A. a. O. S. 262. 4) Im Unterschied von dem gelehrten Theologen.
5) D. i. des Fragmentisten.
6) A. a. O. S. 261.

Orthodox ist das nicht. Orthodox war Claudius, jedenfalls bis 1790, nicht.

Doch klingt die Berufung auf die Erfahrung, zumal wenn man an Lessings Hinweis auf das Sich-selig-Fühlen denkt, nicht pietistisch? War Claudius Pietist?

Auch der Erörterung dieser Frage müssen Bemerkungen über den Begriff, um den es sich handelt, vorausgeschickt werden. Und die Aufgabe ist einer so vielgestaltigen Größe gegenüber, wie der Pietismus es ist, noch viel schwieriger, als gegenüber der Orthodoxie.

Aus dem Namen „Pietismus" ist gar nichts zu gewinnen. Er weist hin auf die praxis pietatis, auf die Erweisung der Frömmigkeit im Leben, die der Pietismus den Christen als Ziel setzte. Das unterschied die Pietisten von manchen mit der Anerkennung der reinen Lehre zufriedengestellten Orthodoxen. Doch auch von der reformatorischen Tradition? Gewiß nicht! Daher kann, nachdem der Pietismus der praxis pietatis für den gesamten nachorthodoxen Protestantismus die ihr zukommende Bedeutung wieder gesichert hat, kein Protestant wegen seines ernstlichen Dringens auf praktische Erweisung der Frömmigkeit als Pietist bezeichnet werden. Dasselbe gilt — um zu schweigen von der eifrigen Schriftlektüre, welche der Pietismus empfahl; denn auch ernste vor- und nachpietistische Frömmigkeit hat die Bibel als das Buch der Bücher gewürdigt — von dem bei den Pietisten in verschieden starkem Maße zu beobachtenden Rückgang von der dogmatischen Tradition auf die Bibel. Denn auch dieser ist ein Kennzeichen der ganzen, nicht-rationalistischen und nicht neu-orthodoxen nachpietistischen Theologie. Es gibt freilich einen pietistischen Biblizismus. Aber was diesen Biblizismus pietistisch macht, ist nicht der Bibelglaube an sich und der Rückgang auf die Bibel an sich, sondern die durch andere pietistische Eigentümlichkeiten bedingte, von jedem historischen Verständnis der Bibel verlassene Verwertung des Schriftworts.

Auch mit den orthodox-pietistischen Kontroverspunkten — einige Antipietisten haben deren eine unglaubliche Menge zusammengebracht — kommt man wenig weiter. Die meisten von ihnen

waren gegenstandslos geworden, seit der orthodoxe Intellektualismus zusammengebrochen war. Inbezug auf andere hat die pietistische Position als die berechtigte sich allgemein durchgesetzt. Wer wird z. B. jetzt noch mit den Antipietisten behaupten, daß auch ein Nicht-Wiedergeborener ein rechter Theologe zu sein vermöchte? Wirklich charakteristisch für den Pietismus, wenn auch keins seiner spezifischen Merkmale, ist m. E. nur eine der dem Pietismus von der Orthodoxie schuldgegebenen „Heterodoxien", die Hintansetzung der Rechtfertigung hinter die „Wiedergeburt", und das besondere von dem orthodoxen abweichende Verständnis der letzteren. Doch hängt dies mit zwei anderen Eigentümlichkeiten des Pietismus zusammen, welche die Orthodoxie zwar auch unter den Titel der „Heterodoxie" stellte, die aber faktisch unter diesem Gesichtswinkel nicht recht ins Auge gefaßt werden können. Ich meine das, was von orthodoxer Seite der „Kollegiatismus" der Pietisten genannt wurde, und die pietistische Verurteilung der sog. excelsa mundi, d. i. der weltlichen Geselligkeit, der weltlichen Vergnügungen (wie Spiel und Tanz, Theater u. dgl.), sowie alles dessen, was man als Genußsucht und Luxus ansah, wie z. B. vielfach auch das Tabakrauchen und — hier machten die sozialen Verhältnisse freilich das Urteil unsicher — alle nicht durch den Stand gebotene Aufwendung für Nahrung und Kleidung.

Den geeignetsten Ausgangspunkt für eine Wesensbestimmung des Pietismus bietet von diesem Dreifachen m. E. der „Kollegiatismus". Was die Orthodoxen mit diesem als Scheltwort gemeinten Begriffe tadelten, war zwar etwas an sich Tadelloses: das Drängen der Pietisten auf private Erbauungsversammlungen. Aber zumeist waren diese Erbauungsversammlungen eine Quelle oder bereits ein Ausfluß der Tendenz, die als das fundamentalste Wesensmerkmal des Pietismus gelten muß, — der „katharischen". „Katharisch" nenne ich alle die zahlreichen im Laufe der Kirchengeschichte gegen das Kirchenchristentum oder vielmehr zunächst gegen die unvermeidlichen Mängel landeskirchlicher oder volkskirchlicher Ausgestaltung des Christentums sich kehrenden Bewegungen, die — wie schon in den Zeiten der alten Kirche die montanistische, die novatianische und die do-

natiſtiſche — mit geringerer oder größerer Inkonſequenz, daher auch teils mit, teils ohne Separationsgelüſte, eine Sammlung der Gemeinde der „Heiligen" oder der „wahrhaft Gläubigen" oder der „rechten Chriſten" ſchon hier auf Erden anſtreben. An ſich dokumentieren private Erbauungsverſammlungen dieſes Streben noch nicht. Wo ſie gehalten werden, ohne daß die Beteiligten die Fernbleibenden als „Weltkinder", „Unchriſten", „halbe Chriſten" oder „Beinahechriſten", ſich aber als die allein wahren Glieder der Kirche Chriſti beurteilen, da ſind ſie nicht anders zu werten als die der „Erbauung" des Ganzen je an ihrem Orte dienenden Haus- oder Anſtaltsandachten, die Hausväterverſammlungen u. dgl., gleichviel — katholiſche „Amts"-begriffe dürfen evangeliſche Urteile doch nicht beſtimmen, und Artikel XIV der Auguſtana behält den rite vocati nur das publice docere und das administrare sacramenta vor —, ob ein „berufener Diener am Wort", oder ein „Laie" die Leitung hat. Allein es liegt in der Natur der Dinge, daß die privaten Erbauungsverſammlungen eine „kathariſche" Färbung bekommen, wo ihnen eine durch Familien- oder Anſtaltszuſammengehörigkeit oder Berufsgemeinſchaft u. dgl. gegebene Abgrenzung fehlt, oder wo ſie nicht als eine durch beſondere Umſtände begrenzte Veranſtaltung der auf die ganze lokale Gemeinde gerichteten amtlichen Seelſorge ſich darſtellen. Und das war im Pietismus ſehr oft der Fall. Dann konnte das die private Erbauungsverſammlung abgrenzende Moment, da im Äußerlichen ein ſolches nicht gegeben war, nur in der inneren Übereinſtimmung über die Frage beſtehen, was „mit Ernſt Chriſt-ſein-wollen" heißt. Damit war eine kathariſche Tendenz gegeben. — Anderen kathariſchen Bewegungen gegenüber erhielt nun der evangeliſche Pietismus ſeine Eigenart durch ſeine Vorſtellungen von wirklichem, ernſtem Chriſtentum: durch ſeine Betonung der Wiedergeburt und durch ſein Verſtändnis derſelben. Für Luther war die Wiedergeburt die donatio fidei, ſachlich identiſch mit Rechtfertigung und Geiſtesempfang: „Der Glaube", ſagt er in der Vorrede zum Römerbrief [1]), „iſt ein

1) Erl. Ausg. 63, 124 f.

göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neugebiert aus Gott und tötet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen, von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften, und bringet den heiligen Geist mit sich. O es ist ein lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollte Gutes wirken. ... Glaube ist eine lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe. ... Gerechtigkeit ist nu solcher Glaube und heißet ‚Gottes Gerechtigkeit‘ oder ‚die vor Gott gilt‘ darum, daß sie Gott gibt und rechnet für Gerechtigkeit um Christi willen.“ Der Orthodoxie war die Wiedergeburt, eben als donatio fidei, eine begrifflich isolierbare Voraussetzung der Rechtfertigung; und noch mehr lockerte sich, obgleich die dogmatische Theorie auch hier nur ordine causarum et effectuum trennen wollte, der Zusammenhang zwischen der Wiedergeburt einerseits, der renovatio und dem Geistesempfang anderseits. Mit Recht reagierte dann der Pietismus gegen diese Verflachung des Wiedergeburtsbegriffs. Doch gelang es ihm zumeist nicht — Spener bildet hier mehrfach eine erfreuliche Ausnahme —, die Zusammengehörigkeit von Glauben und Wiedergeburt so festzuhalten, wie es Luthers Gedanken entsprach. Die Wiedergeburt ward mit der renovatio und dem Geistesempfang zusammengenommen und trat infolgedessen, entsprechend der späteren melanchthonischen und orthodoxen Tradition, als eine zweite Gnadenwirkung Gottes neben die dem Glauben zuteil werdende Rechtfertigung. — Hätte es sich dabei nur um dogmatische Theorien gehandelt, so würde es sich nicht lohnen, davon viel Aufhebens zu machen. Denn auf dem Gebiet der Theorie waren die Differenzen zwischen der orthodoxen und der pietistischen Auffassung relativ gering; und noch heute glauben viele Theologen, ohne Pietisten zu sein, Rechtfertigung und Wiedergeburt —, wie sie meinen, mit Paulus — in ähnlicher Weise auseinanderhalten zu müssen. Auch die Zurückdrängung der Tauf-Wiedergeburt bedeutete — ganz abgesehen davon, daß die orthodoxe Verbindung von Kindertaufe und Wiedergeburt auch uns anfechtbar ist — nicht viel. Rechneten doch auch die Orthodoxen mit zahlreichem

„Herausfallen aus der Taufgnade". Selbst die — auch bei Spener, Francke und Zinzendorf nachweisbare — Vorstellung, daß die Wiedergeburt aus den Fortschritten der Heiligung festgestellt werden könne, war, obgleich sie der Tendenz der Lutherschen Rechtfertigungslehre ins Gesicht schlägt, theoretisch von den orthodoxen Traditionen aus kaum anzufechten: die Konkordienformel selbst konnte sie decken [1]). Allein im Zusammenhang mit den oben besprochenen „katharischen" Tendenzen wurde die Betonung der Wiedergeburt und insonderheit das Selbstbewußtsein der „Wiedergeborenen" gegenüber den unwiedergeborenen „Weltkindern" etwas spezifisch Pietistisches. Und ebenso erhielt die Überzeugung, daß die Wiedergeburt aus den Fortschritten der Heiligung festgestellt werden könne, ihr spezifisch pietistisches Gepräge — nicht nur durch die pietistische Beurteilung der excelsa mundi, sondern auch durch mancherlei andere Vorstellungen von christlicher Reife, die in die Konventikelkreise eindrangen oder in ihnen sich bildeten. — Schon in der Zeit der Orthodoxie hatten die Mystik, die Theosophie und die Hohenliedsfrömmigkeit im Luthertum Boden gewonnen; Johann Arndt († 1621) und die erbauliche Benutzung Taulers, der sog. deutschen Theologie und des Thomas a Kempis, Jakob Boehme († 1624), Philipp Nicolai († 1608) und andere Liederdichter [2]) sind des Zeugen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß diese ihrer Natur nach auf „Extrafrömmigkeit" angewiesenen Tendenzen, namentlich die Mystik, die bernhardinische Jesusliebe und mit beiden verschwisterte Hochschätzung gefühlsmäßiger frommer Erregung, in die Konventikelkreise eindrangen. Spener wie Francke und vollends Zinzendorf haben nicht die Gabe gehabt, das Ungesunde, das den Schein der Frömmigkeit hatte, resolut fernzuhalten. Hat doch selbst der chiliastische Schwärmer Petersen zu Spener wie zum Hallischen Waisenhause und zum jungen Zinzendorf Beziehungen gehabt!

1) Form. conc., sol. decl. III, 42. Über scheinbar in die gleiche Richtung weisende Äußerungen Luthers vgl. Gottschick, Zeitschr. für Theol. u. Kirche XIII, 423 ff.

2) Vgl. A. Ritschl, Geschichte des Pietismus II, 66 ff.

Andere Vorstellungen über „Kennzeichen der Kinder Gottes“ erwuchsen in den Konventikelkreisen selbst unter Einfluß der Atmosphäre, die hier mit innerer Notwendigkeit sich bildete. Ich denke dabei nicht an den geistlichen Hochmut, an pharisäisches Richten oder an sexuelle Verkehrungen der geistigen Liebesgemeinschaft; — dergleichen ist freilich oft genug vorgekommen, darf aber nicht dem Pietismus als solchem zur Last gelegt werden. Wohl aber gehören hierher angreifbare Vollkommenheitsgedanken, sodann die oft in Abgeschmacktheiten ausartende, vielfach laienhafte „geistliche“ Exegese, weiter die sog. „Sprache Kanaans“ (Jes. 19, 18), d. h. die geflissentliche, vielfach auf „geistlicher“ oder allegorischer Exegese ruhende Verwendung biblischer Ausdrücke, Bilder und Namen, und endlich der Mangel keuscher Zurückhaltung im mündlichen wie schriftlichen Reden über religiöse Erfahrungen, Gefühle und Betätigungen, wie namentlich das Gebet und seine Wirkungen.

Nicht so ist dies alles gemeint, als ob erst die Gesamtheit des Erwähnten das Wesen des Pietismus konstituiere. Wesensbestimmend ist m. E. die „katharische“ Verwertung der Wiedergeburtsvorstellung. Als Kennzeichen der wiedergeborenen Christen trifft man bald diese, bald jene, bald viele, bald wenige der oben besprochenen. Gemeinsam ist hier fast stets die Verurteilung der excelsa mundi, ganz regelmäßig nur dies, daß man über das, was die Augustana als Kennzeichen christlicher Vollkommenheit nennt — perfectio christiana est serio timere deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus deum placatum, petere a deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem; interim facere diligenter bona opera et servire vocationi [1] —, hinausging, d. h. noch irgendwelche andere, oben genannte Merkmale der Wiedergeburt betonte. Auch das sei ausdrücklich hervorgehoben, daß außer den erwähnten noch manche andere in einzelnen pietistischen Kreisen hervortretende pietistische Eigentümlichkeiten genannt werden könnten. Von den Herrnhutern weiß

1) art. XXVII (abusus VI), 49.

das jeder, der Kirchengeschichte kennt. Aber es gilt nicht nur für sie. Doch ist es unnötig, darauf hier näher einzugehen.

Kommen wir nun zu Claudius, so könnte eine Bejahung der Frage, ob er in der Zeit bis 1789 irgendwie pietistisch gerichtet war, dadurch nahegelegt erscheinen, daß er selbst schon 1774 sich einen „eklektischen Mystiker" nennt [1]). Es sind auch mystische Einflüsse schon vor 1790 bei ihm bemerkbar, wenn sie auch noch wenig hervortreten. Doch mystische Einflüsse und mystische Sympathien allein machen, trotz aller engen Beziehungen zwischen Mystik und Pietismus, dennoch niemanden zum Pietisten. Es hat selbst antipietistische, ja antichristliche Mystiker gegeben. Claudius' Stellung zur Mystik kann deshalb hier aus dem Spiel bleiben. Seinem späteren Leben und seinen späteren Werken gegenüber wird sie eingehende Erörterung erfordern.

Andere der oben erwähnten mehr oder minder spezifischen Eigentümlichkeiten des Pietismus finden sich in der Zeit bis 1789 bei Claudius nicht. Diese negative Behauptung entzieht sich als solche dem Beweise. Aber es läßt sich soviel Nichtpietistisches, ja z. T. Antipietistisches bei Claudius nachweisen, daß jeder Leser von der Richtigkeit der These, daß Claudius kein Pietist war, wirklich überzeugt werden kann.

Ich beginne aus Zweckmäßigkeitsgründen mit dem Hinweise darauf, daß Claudius in den beiden ersten Teilen seiner „Sämtlichen Werke" als ein ausgesprochener Gegner aller frommen Geschwätzigkeit sich erweist. Er sagt (1774) ausdrücklich:

Es ist ein Ding in dieses Beintals Nacht,
Das groß und herrlich ist und schöner als die Sterne,
Das bittern Mangel reich, zu Überfluß und Pracht
Und Dörflein Ulubris zum Garten Gottes macht.
Ich nennte dir dies Ding zwar gerne,
Doch hilft's nicht, daß man davon spricht [2]).

1) I, 38f.; B 124.

2) I, 63; B 112. Statt Ulubris müßte es richtiger Ulubrae (Name eines Fleckens in Latium) heißen. Denn Claudius hatte, als er das ursprünglich etwas anders lautende Gedicht — die Urform bei Mönckeberg

Und demgemäß handelt er auch. Religiöse, ja spezifisch christliche, ernsteste Gedanken auszusprechen, scheut er sich freilich nicht. So sagt er z. B. vom Johannesevangelium (1772):

'S ist mir immer beim Lesen im Johannes, als ob ich ihn beim letzten Abendmahl an der Brust seines Meisters vor mir liegen sehe, als ob sein Engel mir's Licht hält und mir bei gewissen Stellen um den Hals fallen und etwas ins Ohr sagen wolle. Ich versteh' lang nicht alles, was ich lese, aber oft ist's doch, als schwebt' es fern vor mir, was Johannes meinte, und auch da, wo ich in einen ganz dunkeln Ort h'nein sehe, hab' ich doch eine Vorempfindung von einem großen herrlichen Sinn, den ich 'nmal verstehen werde, und darum greif' ich so nach jeder neuen Erklärung des Johannes. Zwar die meisten kräuseln nur an dem Abendgewölke, und der Mond hinter ihm hat gute Ruhe [1]).

Und in dem kleinen Stücke „Was ich wohl mag" (Anfang: „Ich mag wohl Begraben mit ansehen") heißt es (1772):

Die Leut' fürchten sich so vor einem Toten, weiß nicht warum. Es ist ein rührender, heiliger, schöner Anblick, einer Leiche ins Gesicht zu sehen; aber sie muß ohne Flitterstaat sein. Die stille blasse Todesgestalt ist ihr Schmuck, und die Spuren der Verwesung ihr Halsgeschmeide und das erste Hahnengeschrei zur Auferstehung [2]).

und in dem Gedicht: „Bei dem Grabe meines Vaters (1773):

Er entschlief; sie gruben ihn hier ein.
Leiser, süßer Trost, von Gott gegeben,
Und ein Ahnden von dem ew'gen Leben
Düft' um sein Gebein!
Bis ihn Jesus Christus, groß und hehr,
Freundlich wird erwecken [3]).

S. 131 — für die „Sämtlichen Werke" zurechtmachte, einen Horazischen Vers in Gedanken, setzte ihn auch jetzt als Motto über das Gedicht:

.... quod petis heic est,
Est Ulubris, animus si te non deficit aequus.

Ulubris ist also sog. Ablativus loci (Was du suchst, ist hier; ist in Ulubrae schon, wenn der Gleichmut dir nicht ausgeht). Daß Claudius an mehr als „Gleichmut", daß er an christlichen Glauben und an die in ihm wurzelnde Zufriedenheit denkt, kann nicht zweifelhaft sein.

1) I, 17; B 86f. 2) I, 16; B 65. 3) I, 106; B 110f.

Ja, in dem letzten „Brief an Andres" im zweiten Teile (1775) hört man gelegentlich schon den Ton, auf den viele der späteren „Briefe an Andres" gestimmt sind:

Wir sollen nicht vergessen, wohlzutun und mitzuteilen. Das hat uns unser Herr Christus auch gesagt, und was der gesagt hat, Andres, da lass' ich mich tot drauf schlagen. — Hast du wohl eher die Evangelisten mit Bedacht gelesen, Andres? Wie alles, was Er sagt und tut, so wohltätig und sinnreich ist! klein und stille, daß man's kaum glaubt, und zugleich so über alles groß und herrlich, daß einem 's Kniebeugen ankommt, und man's nicht begreifen kann [1]).

Doch merkt man nicht auch in den angeführten Ausführungen viel absichtliche Zurückhaltung? Vollends tritt sie hervor, wo von subjektiver Betätigung christlicher Frömmigkeit, von der praxis pietatis könnte ich sagen, die Rede ist. In den „Spekulations am Neujahrstage" (1772) sagt der „Bote":

Ich pflege mich denn wohl alle Neujahrsmorgen auf einen Stein am Weg' hinzusetzen, mit meinem Stab vor mir im Sand zu scharren und an dies und jen's zu denken. Nicht an meine Leser; sie sind mir aller Ehren wert, aber Neujahrsmorgen auf dem Stein am Wege denk' ich nicht an sie, sondern ich sitze da und denke dran, daß ich in dem vergangnen Jahr die Sonne so oft hab' aufgehn sehen und den Mond, daß ich so viele Blumen und Regenbogen gesehn und so oft aus der Luft Odem geschöpft und aus dem Bach getrunken habe; und denn mag ich nicht aufsehn und nehm' mit beiden Händen meine Mütz' ab und kuck' h'nein [2]).

Daß in den letzten Worten auf stilles Beten hingewiesen ist, wird nicht jeder Leser gleich erkennen. Doch erinnert man sich an die deutsche christliche Volkssitte, wie sie z. B. beim Eintritt in die Kirche sich auswirkt, so wird deutlich, was Claudius meint. Noch verborgener ist die Mahnung zu stillem Gebet in dem dritten „Brief an Andres" (vom 11. Februar 1774), in dem Claudius seinen Freund darauf aufmerksam macht, daß übermorgen der Abendstern eine Stunde nach Sonnenuntergang, wenn's reine Luft sei, groß und hell am Himmel stehen werde im Westen, und dicht unter ihm zur Linken der Jupiter und zur Rechten der Mond.

1) I, 105; B 139. 2) I, 88; B 63.

Er fährt dann, seinen früheren Schuldirektor Ahrens erwähnend, fort:

Wie das zusammenhängt, daß die drei schönen Himmelslichter so dicht nebeneinanderstehen, das mag Herr Ahrens demonstrieren. Er aber (Andres) soll vor Seine Tür heraustreten und nach meinem lieben Mond und den beiden freundlichen Sternen hinsehen, und was Ihm, wenn Er nun so vor Seiner Tür steht und hinsieht, Andres, was Ihm dann durch 'n Sinn fahren wird, sieht Er! das gönnt ihm Sein alter Schulkam'rad, und davon weiß Herr Ahrens nichts. Leb' Er wohl, Andres, und vergeß' Er nicht, die Tür zu riegeln, wenn Er wieder h'reingeht[1]).

Am 13. Februar ist's eine Stunde nach Sonnenuntergang erst zehn Minuten nach 6 Uhr. Da braucht man das Haus noch nicht für die Nacht zu verriegeln. Eine Mahnung an solche Hausvaterpflicht paßt auch gar nicht in den Zusammenhang. Matth. 6, 6 allein erklärt die Stelle.

Claudius hat geradezu eine Virtuosität darin gezeigt, Geistliches in ein nicht-geistliches Gewand zu kleiden. Man denke sich, wie ein mit der „Sprache Kanaans" vertrauter Pietist darüber reden würde, daß ein Bibelübersetzer ein rechter Christ sein müsse, „mit dem Öle des hl. Geistes gesalbt", u. dgl., und halte dagegen, was Claudius 1774 schreibt:

Freilich ist man nicht immer aufgelegt zu verstehen und zu übersetzen, sonderlich, wenn ein warmer hoher Geist in das Sprachstückchen gelegt ist. Denn der läßt sich ohne sympathetische Kunststücke nicht herausbannen, und wenn einer die nicht hat und doch bannt, so kommt der Geist nicht selbst, sondern schickt einen kurzen, bucklichten Purzelalb mit hoher Frisur und Puder, die Leute zu äffen. Dieser Kasus ereignet sich am häufigsten bei den neuen Bibelübersetzungen. Denn weil die Nase wenigen Menschen auf die Art Empfindungen und Lehren geschliffen ist, so sind hier die sympathetischen Kunststücke am schwersten, und die Purzelalpe sehr bei der Hand[2]).

Der dritte und vierte Teil der Werke des Claudius (1778 und 1783) zeigen nun freilich zweifellos eine stärker hervortretende religiöse Färbung. Sie enthalten mehrere ausdrücklich mit religiösen Fragen sich beschäftigende Aufsätze. Schon der

1) I, 56; B 116. 2) I, 92; B 118 f.

dritte Teil bringt einen Brief an Andres über das Gebet [1]) und die oben (S. 190) gelegentlich schon benutzte „Korrespondenz angehend die Orthodoxie und die Religionsverbesserungen" [2]); der vierte bietet unter anderem z. B. das eingangs schon erwähnte bekannte „Abendlied" [3]) und fünf „Briefe an Andres", die rein religiösen, neutestamentlich-biblischen Inhalts sind [4]).

Aber auch hier beobachtet man die sehr unpietistische Scheu vor gesalbter Rede selbst da, wo die Bibel benutzt wird. Der Brief über das Gebet z. B. beginnt [5]):

Es ist sonderbar, daß Du von mir eine Weisung übers Gebet verlangst; und Du verstehst's gewiß viel besser als ich. Du kannst so in Dir sein, und auswendig so verstört und albern aussehen, daß der Priester Eli [6]), wenn er Dein Pastor loci wäre, Dich leicht in bösen Ruf bringen könnte. Und das sind gute Anzeigen, Andres.

Und in der „Korrespondenz angehend die Orthodoxie und die Religionsverbesserungen" heißt es:

Daß das Christentum alle Höhen erniedrigen, alle eigne Gestalt und Schöne, nicht wie die Tugend mäßigen und ins Gleis bringen, sondern wie die Verwesung gar dahin nehmen soll, auf daß ein Neues daraus werde: das will freilich der Vernunft nicht ein. Das soll es aber auch nicht; wenn's nur wahr ist. Wenn dem Abraham befohlen ward, aus seinem Vaterlande und von seiner Freundschaft und aus seines Vaters Hause auszugehen in ein Land, das ihm erst gezeigt werden sollte; meinst Du nicht, daß sich sein natürlich Gefühl dagegen gesträubt habe, und daß die Vernunft allerhand gegründete Bedenklichkeiten und stattliche Zweifel dagegen hätte vorzubringen gehabt? Abraham aber glaubte aufs Wort und zog aus. Und es ist und war kein anderer Weg; denn aus Haran konnte man das Gelobte Land nicht sehen, und Niebuhrs Reisebeschreibung war damals noch nicht heraus. Hätte sich Abraham mit seiner Vernunft in Wortwechsel abgegeben, so wäre er sicherlich in seinem Vaterlande und bei seiner Freundschaft ge-

1) I, 189—192; B 192—196. 2) I, 203—206; B 202—205.
3) I, 257; B 210. 4) I, 317—332; B 304—319.
5) I, 189; B 192.
6) der die Hanna, als sie rein inwendig betete, für trunken hielt (1 Sam. 1, 14).

blieben und hätte sich's wohl sein lassen. Das Gelobte Land hätte nichts dabei verloren, aber er wäre nicht hineingekommen [1]).

Sehr bezeichnend für Claudius' Art ist im vierten Teile die vortreffliche kleine Abhandlung „von der Freundschaft" [2]). Wie breit würde ein Pietist es ausführen, daß nur da die rechte Freundschaft sein könne, wo die Freunde im Tiefsten einig seien, gemeinsam sich vor Gott beugen, gemeinsam zu ihm beten könnten usw.! Die Forderungen, die schon jede ehrliche, natürliche Freundschaft stellt, würden oft darüber zu kurz kommen. Claudius spricht zunächst und ganz ausführlich von diesen letzteren. Da heißt's z. B.:

Drittens laß Du Deinen Freund nicht zweimal bitten. Aber wenn's not ist und er helfen kann, so nimm Du auch kein Blatt vors Maul, sondern gehe und fodre frisch heraus, als ob's so sein müßte und gar nicht anders sein könne.

Hat Dein Freund an sich, das nicht taugt, so mußt Du ihm das nicht verhalten und es nicht entschuldigen gegen ihn. Aber gegen den dritten Mann mußt Du es verhalten und entschuldigen. Mache nicht schnell jemand Deinen Freund; ist er's aber einmal, so muß er's gegen den dritten Mann mit allen seinen Fehlern sein.

Am Schluß wird dann darauf hingewiesen, daß „einerlei Gefühl, einerlei Wunsch, einerlei Hoffnung einigt", und, ohne dabei der Religion zu gedenken, fährt Claudius fort:

und je inniger und edler dies Gefühl, dieser Wunsch und diese Hoffnung sind, desto inniger und edler ist auch die Freundschaft, die daraus wird.

Erst ein Postskript, das dem Ganzen folgt, sagt dann:

Es gibt einige Freundschaften, die im Himmel beschlossen sind und auf Erden vollzogen werden.

Noch 1786 bietet Claudius' Anzeige von Mendelssohns Schrift „An die Freunde Lessings" [3]) charakteristische Belege für die unpietistische Art seiner Schreibweise. Er teilt hier u. a. das „Glaubensbekenntnis" mit, das Mendelssohn in der genannten Schrift abgelegt hatte. Es ist rein aufklärerische Frömmigkeit, die aus ihm spricht. Pietistische Bemerkungen über

---

1) I, 205; B 203 f. 2) I, 219—221; B 224—226.
3) I, 424—435; B 329—342.

die Nichterwähnung von Sünde und Gnade würden gewiß recht salbungsvoll geraten sein. Claudius sagt:

Dies Bekenntnis des Herrn M., das übrigens so wenig jüdisch als christlich ist, möchte gelten, solange die Allmacht und Allbarmherzigkeit Gottes allein und ungehindert wirken. Aber die Traditionen seiner weisen, nicht-spekulativen Väter lehren ja, daß dies der Fall mit dem Menschen nicht lange gewesen sei. Und Hr. M. selbst sagt, daß er sich „orientieren" muß. Die Sonne und die Sterne wissen ihren Weg und gehen ihn Jahrtausende, ohne je zu irren und des „Orientierens" zu bedürfen; und es ist, nach der Analogie und nach der Herrlichkeit Gottes, zu glauben, daß auch die höhern Wesen in ihrer Art eben also geschaffen worden, solange nämlich Gott allein die Hand im Spiel hat, und nicht sie selbst. Wenn das denn aber der Fall bei uns wäre, so müßte unser Glaubensbekenntnis wohl etwas anders lauten, wenn es wahr sein sollte [1]).

In seiner Schreibweise und in seiner Scheu vor dem Auskramen und Bereden der innersten Gefühle und Erfahrungen hat Claudius noch 1786 dem Pietismus sehr fern gestanden.

Und lehren nicht schon die angeführten Zitate mehr? Zeigen nicht sie schon, daß Claudius seiner gesamten Denkweise nach kein Pietist war?

Daß er am Anfang seiner Schriftstellerei eher geradezu antipietistisch dachte, beweist die ergötzliche „Korrespondenz zwischen Fritz, seinem Vater und seiner Tante nach einer Aufführung der Minna von Barnhelm" in den Adreß-Comptoir-Nachrichten von 1769 [2]). „Fritz" ist in Hamburg von seinem Vetter Steffen ins Theater geführt und hat dort die „Minna von Barnhelm" gesehen, ohne zu begreifen, daß es eine fingierte und nur schauspielerisch dargestellte Geschichte war, die sich vor seinen Augen abspielte. Innerlichst erregt, moralisch gefaßt und gehoben, schreibt er seinem Vater von seinem Erlebnis. Lessing, der die Geschichte „gemacht" hat, erscheint ihm wie ein böser Ränkeschmied:

Vetter Steffen sagte mir im Vertrauen, daß ein Mann, der Lessing heißt und der sich hier aufhalten soll, diese ganze Geschichte gemacht habe. — Nun so vergeb's ihm Gott, daß er dem Major und dem armen Fräulein so viel Unruhe gemacht hat. Ich

1) I, 434; B 341. 2) II, 348—357; B 5—14.

will gewiß den Hut nicht vor ihm abnehmen, wenn er mir begegnet [1]).

Der Vater spricht brieflich dem Sohne seine Freude aus über die Art seines Empfindens, schreibt ihm u. a. auch: „Wenn Dir Lessing begegnet, kannst Du immer den Hut vor ihm abnehmen" [2]); aber eine gemeinsame Tante von Fritz und Steffen schickt dem ersteren eine Strafepistel, die als Produkt der Claudiusschen Feder geradezu als eine Persiflage pietistischen Denkens bezeichnet werden kann:

Du bist in dem Hause mit dem Vorhang gewesen, Du Sündenwisch! Und solch ein Unglück mußte ich noch auf meinen alten Tagen an meiner Schwester Kind erleben! Aber es hat mich wohl geahndet: der Komet stand grade über unser Dach, und ich habe eine Zeitlang her schwere Träume gehabt von Nachtraben, Aalen und blutigem Schafgekröse. ... Aber der gottvergessene Steffen! Habe ich ihm darum soviel Gutes getan und ihn in meinem Testamente bedacht, daß er Dich verführen sollte? Noch heute will ich alles wieder umstoßen, das Gasthaus zu meinem Universitätserben einsetzen, und ihr könnt zappeln, ihr heimlichen Sündenböcke, ihr. Und Du schämst Dich nicht, in Deinem Briefe von einem abgedankten Wachtmeister und einem Fräulein, das Du gesehen, noch viel Rühmens zu machen! Auf meinen Knien danke ich Gott, daß er mir keine Kinder und keinen Mann gegeben hat, damit ich doch solche Sünde und Schande nicht an meines eignen Leibes Erben erleben durfte. Pfu Dich und komme mir nie wieder vor Augen [3])!

Auch abgesehen von der nachfolgenden Erklärung Fritzens, daß er diesen Brief verbrennen wolle [4]), zeigt sich Claudius hier als ein Gegner des Pietismus. — Doch er hat diese Korrespondenz in seine „Sämtlichen Werke" nicht mit aufgenommen. Hatte er sich schon 1775 dem Pietismus mehr genähert? Nicht das geringste deutet darauf hin. Zwar sagt Claudius schon 1773 in einer Anzeige der anonym von Goethe publizierten Abhandlung: „Zwo wichtige biblische Fragen" usw., es gäbe in der Religion auch Scylla und Charybdis — Schwärmerei und kalte räsonierte Dogmatik [5]) —, und erklärt dann, wie er weiß, im Gegensatz zu dem herrschenden Geschmack:

1) II, 351; B 7. 2) II, 352; B 9. 3) Ebenda.
4) II, 353; B 11. 5) II, 370; B 96.

Wenn doch eins sein muß, ist's noch fast besser, der Schwärmerei zu nahe zu kommen.

Aber die Begründung zeigt, daß er weit davon entfernt ist, damit seine Stellung charakterisieren zu wollen:

Die (nämlich die Schwärmerei) kann noch durch die Gärung ihren trüben Bodensatz niedersetzen und helle werden, aus der andern (d. i. der aufklärerischen Dogmatik) wird gar nichts. Mitten durch ist freilich das beste, aber der Weg ist — leicht, und zugleich schwerer als die berufene Nordwestpassage.

Es fehlt auch in den beiden ersten Teilen nicht an Stücken, die eher an Lessings kleine satirische Gedichte, als an pietistenfreundliches Denken erinnern [1]). Und nicht nur mit Goethe redet Claudius gelegentlich in antipietistisch klingender Weise von „übel verstandener Bekehrungssucht" [2]); er sagt auch von sich aus in der „Bekehrungsgeschichte des ...."

Man kann allemal sicher zehn gegen eins wetten, daß ein Delinquent, der auf den Tod sitzt, im Gefängnis andre Gesinnungen über gut und böse äußern werde, als er geäußert hat, eh' er hineinkam und als er noch in offnem Meere schiffte; und es wäre also ein mißliches Ding mit den Bekehrungsgeschichten, und ein recht gutes, daß die Religion zum Beweis ihrer Wahrheit der Delinquenten und ihrer Geschichten allenfalls entbehren kann [3]).

Lessingschen Einfluß wird man hier eher anzunehmen geneigt sein [4]) als irgendwelche pietistische Sympathien.

Auch Claudius' eigene Lebensführung entsprach noch 1775, obwohl genügsamste Einfachheit sie charakterisierte, pietistischen Idealen schlechterdings nicht. Heinrich Voß schreibt in dieser Zeit über sein Zusammenleben mit Claudius in Wandsbeck:

Wir sind den ganzen Tag bei Bruder Claudius und liegen gewöhnlich bei einer Gartenlaube auf einem Rasenstück im Schatten

---

1) Vgl. „Hinz und Kunz" (I, 103; B 42 und I, 90; B 116) und „Aus dem Englischen" (I, 56; B 50).

2) II, 371; B 96.

3) I, 58; B 88. Vgl. noch das Postskript zum ersten Andres-Briefe von 1783 (I, 321; B 306).

4) Vgl. Lessings Ausführungen über die angebliche „Bekehrung" Berengars in seinem „Berengarius Turonensis", Hempelsche Ausgabe XIV, 114 f.

und hören den Kuckuck und die Nachtigall. Seine Frau liegt mit ihrer kleinen Tochter im Arm neben uns, mit losgebundenen Haaren und als Schäferin gekleidet. So trinken wir Kaffee oder Tee, rauchen eine Pfeife und schwatzen oder dichten etwas Gesellschaftliches für den „Boten“ [1]).

Der dritte Teil bietet kein anderes Bild. Die beiden Trinklieder, die er enthält [2]) — das schöne Rheinweinlied ist eins von ihnen —, darf man freilich nicht zum Maßstab für Claudius' persönliches Leben machen — er konnte auch die entsittlichenden Folgen des Weintrinkens hervorheben [3]), und sein Budget gestattete ihm keinen Weinkeller —; aber wer wird dem Dichter dieser Lieder pietistische Anwandlungen zutrauen? Dasselbe gilt von dem „Brief an Andres wegen den Geburtstägen im August 1777“ [4]).

Auch noch im vierten Teile (1783) stößt man auf Stücke, die ein Pietist schwerlich geschrieben hätte. Ich verweise vor allem auf die Abhandlung „Ernst und Kurzweil“ [5]). Es ist zunächst freilich nicht auf das religiöse Gebiet bezogen, was Claudius hier sagt:

Wahre Empfindungen sind eine Gabe Gottes und ein großer Reichtum, Geld und Ehre sind nichts gegen sie; und darum kann's einem leid tun, wenn die Leute sich und andern was weismachen, dem Spinnegewebe der Empfindelei nachlaufen und dadurch aller wahren Empfindung den Hals zuschnüren und Tür und Tor verriegeln [6]).

Aber daß er auch das Gebiet des religiösen Lebens einschließt, beweist das fünfte Exempel:

Ponamus, der da auf der Anhöhe im Morgendämmer bist Du und siehst hinaus ins Meer, und nun steigt die Sonne aus dem Wasser hervor! Und das rührte Dein Herz, und Du könntest nicht umhin, auf Dein Angesicht niederzufallen; ... so falle hin, mit oder ohne Tränen, und kehre Dich an niemand und schäme Dich nicht. Denn sie ist ein Wunderwerk des Höchsten und ein Bild desjenigen,

---

1) Herbst S. 109 f.
2) I, 199; B 140 f. und I, 148 f.; B 158 f.
3) „Ein Versuch in Versen“, I, 89; B 108 f.
4) I, 196—199; B 198—201. 5) I, 267—275; B 260—270.
6) I, 268; B 262.

vor dem Du nicht tief genug niederfallen kannst. Bist Du aber nicht gerührt und Du mußt drücken, daß eine Träne kommt, so spare Dein Kunstwasser und laß die Sonne ohne Tränen aufgehen [1]).

Am Schluß des Ganzen sagt Claudius auch ganz ausdrücklich:

Die wahrsten Empfindungen sind immer die allernatürlichsten, auch in der Religion. Denn es gibt auch in der Religion Kurzweil und Ernst [2]).

Jedoch läßt sich nicht leugnen, daß im vierten Teile auch Abschnitte sich finden, die zwar die These, daß Claudius noch damals kein Pietist gewesen ist, nicht umstoßen können, aber doch auf eine inzwischen eingetretene leise Veränderung in seiner Stellung zum Pietismus hindeuten könnten. Hier findet sich nämlich die „Vorrede des Übersetzers", die Claudius 1782 seiner Übersetzung der anonym von dem katholischen Mystiker Claude de Saint-Martin herausgegebenen Schrift „Des erreurs et de la vérité" vorangestellt hatte [3]). Hier sieht man ferner, daß Claudius in „Paul Erdmanns Fest" u. a. auch der Klosterleute sich annimmt:

Mich dünkt, eine Gesellschaft von Menschen, die ihre Ruhe und ihr Glück in dieser Welt nicht finden und es deswegen in einer andern suchen, eine solche Gesellschaft, wenn sie mit Ernst und Wahrheit fährt, ist sehr respektabel; und wenn jemand, der Geld hat und es weggeben kann, einer solchen Gesellschaft eine Gelegenheit macht, wo sie abgesondert und um die notwendigen Bedürfnisse unbekümmert leben kann, so wüßte ich nicht, was dagegen zu sagen wäre.

— Wenn nun alle Menschen ins Kloster gehen wollten?

So brauchte es gar keines Klosters; denn die Klöster sollen eben die Menschen, die Klostergesinnungen haben, von den übrigen absondern, die sie nicht haben [4]).

Hier findet sich endlich auch, und zwar in einem der jüngsten Stücke, in einem der oben schon (S. 204) erwähnten fünf Briefe an Andres, und noch dazu, wenn ich nicht irre, zum ersten

1) I, 273; B 268.
2) I, 275; B 270.
3) I, 252—256; B 216—222.
4) I, 237 f.; B 245.

Male in Claudius' Werken der Begriff der „Wiedergeburt“ [1]). Und in demselben Briefe schreibt derselbe Claudius, der einst Alberti dagegen verteidigt hatte, daß er den Teufel nicht erwähne (oben S. 186):

Die ganze Natur und Religion supponieren einen Teufel; Christus wird vom Teufel versucht; treibt Teufel aus; und seine Apostel sagen, daß er gekommen sei, die Werke des Teufels zu zerstören. — Und nun tritt einer auf und meint, es sei kein Teufel! — Das bedarf doch wohl keiner Antwort [2]).

Nun meint Mönckeberg [3]), das Buch Saint-Martins sei für Claudius' Entwicklung besonders wichtig gewesen; und Herbst [4]) nimmt an, daß Claudius in einer Zeit, die er nicht näher angibt, eine „geistige Wiedergeburt“ erfahren habe. Herbst denkt dabei nicht an ein mit der Plötzlichkeit einer pietistischen Bekehrung eingetretenes Ereignis, obwohl er den Einfluß der lebensgefährlichen Krankheit, die Claudius im Frühjahr 1777 überstand [5]), offenbar nicht gering einschätzt [6]). Denn schon von der Zeit gleich nach Claudius' Hochzeit (15. März 1772) sagt er, daß „nach dem zerstreuten Hamburger Leben und der unbestimmten Mißbefriedigung jener Zeit allmählich auch eine stille religiöse Sammlung, eine ernste Sehnsucht nach der Heimat seines Geistes in ihm erwacht“ sei [7]).

Die Prüfung der Mönckebergschen These kann ich mir aufsparen bis zu der oben (S. 200) zunächst zurückgestellten Erörterung von Claudius' Verhältnis zur Mystik. Denn in den Jahren 1782—1789 finde ich nichts, das bei Claudius auf einen Einfluß jenes französischen Mystikers zurückgeführt werden müßte. Herbsts Annahme geht, soviel ich sehe, nicht auf irgendeine berichtende oder briefliche Quelle zurück. Sie ist ein Rückschluß aus Claudius' Werken und aus seinem Verkehr seit 1768. Herbst meint [8]), nachdem Claudius als Student die Theologie

1) I, 331; B 317. 2) I, 330; B 317. 3) S. 198. 4) S. 252.
5) Vgl. das Gedicht „Nach der Krankheit“, I, 188; B 191 f.
6) Vgl. Herbst S. 155 f. 7) A. a. O. S. 102.
8) S. 48 f.; S. 64—81; S. 82.

„abgeworfen“ habe, sei ihm mit dieser der Geist des Elternhauses fern und ferner gerückt, und in Hamburg sei er dann in einen Kreis geraten, der ihm eigentlich nicht entsprach, obwohl damals Lessings Widerwillen gegen die seelenlose Orthodoxie seiner Zeit eher einen Widerhall als einen Widerstand bei ihm gefunden habe. Später habe er sich dann von seinem guten Genius aus dem Irrgarten herausführen lassen. — Diese Konstruktion erscheint mir in mehr als einer Hinsicht recht angreifbar. Doch würde es zu weit führen, wenn ich sie in ihrer Bedeutung für die Claudius-Biographie hier im Detail prüfen wollte. Aber sie führt uns hinüber zu der dritten Frage, die uns hier noch beschäftigen muß. Ist Claudius jedenfalls zunächst weder ein Orthodoxer, noch ein Pietist gewesen, — was war er dann? Ist er eine Zeitlang von der Aufklärung seiner Zeit erfaßt gewesen? Hat er dann eine „Bekehrung“ erfahren? Oder ist er von Anfang an eigene — wenigstens weder orthodoxe, noch pietistische, noch aufklärerische — Bahnen gegangen?

Zweifellos ist, daß Claudius in seiner Hamburger Zeit und über diese hinaus zu „aufklärerischen“ Kreisen Beziehungen, ja z. T. enge Beziehungen gehabt hat. Alberti z. B., Lessing, Joh. Joach. Christoph Bode, Herder, Joh. Alb. Heinrich Reimarus und seine Schwester, mit denen er in Hamburg und von Hamburg und Wandsbeck aus verkehrte, sowie Joh. Heinr. Merck und andere seiner Darmstädter Bekannten [1]) standen, allerdings in sehr verschiedenem Maße, innerhalb der aufklärerischen Bewegung. Dem Freimaurerorden, der damals vielfach ein Wegbereiter der Aufklärung war, gehörten sehr viele aus Claudius' Kreise an; und Claudius selbst ist Freimaurer gewesen; — wahrscheinlich ist er 1774 in Hamburg in die Loge „Zu den drei Rosen“ eingetreten [2]). Auf einer Reise, die er 1775 nach Schlesien unternahm, hat er in Berlin in Freimaurerkreisen verkehrt [3]), auch Friedrich Nicolai, den Hauptwort-

1) Vgl. Herbst, S. 64—81 und S. 125—139.

2) Redlich II, 466.

3) Voß, Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier? (Sophronizon 1819 Heft 3, S. 10); vgl. Herbst, S. 117f.

führer der Berlinischen Aufklärung, kennen zu lernen Gelegenheit gehabt [1]).

Ja, zeigt sich nicht auch in seinen Werken, z. B. in der oben (S. 186) behandelten, für Alberti eintretenden Disputation und in der Bemerkung über den „Druck der Lehre von Christo" (oben S. 186) aufklärerischer Geist? Man könnte dann denken, er offenbare die Summe seiner Gedanken über Jesus, wenn er in dem kurzen, „Am Karfreitagmorgen" überschriebenen Stück der Meinung Ausdruck gibt, am ersten Karfreitag könne der Mond nicht hell und schön geschienen haben,

denn es war doch wohl nicht möglich, daß Menschen im Angesicht eines so freundlichen sanften Monds einem gerechten, unschuldigen Mann Leid tun konnten! [2])

Gewiß hat Claudius unter Einfluß der „Aufklärung" gestanden. Aber deren Strom war breit; und Aufklärung und aufklärerische Religion oder gar Rationalismus sind nicht dasselbe (vgl. oben S. 185). Es ist auch beachtenswert, daß die beiden Großen, die in Claudius' Freundeskreise ihm am nächsten verbunden waren, Lessing und Herder, zwar in ihrer Weise aufklärerisch gesinnt waren, aber von der flachen aufklärerischen Theologie ihrer Zeit nichts wissen wollten. Endlich darf zweierlei nicht außer acht gelassen werden: zunächst die oben (S. 202 f.) bei Claudius schon nachgewiesene Scheu vor dem an die Öffentlichkeit sich drängenden Auskramen persönlichster religiöser Gefühle, sodann der Umstand, daß der ganze Inhalt der beiden ersten Teile der „Sämtlichen Werke" des Wandsbecker Boten und ein beträchtlicher Teil der Stücke des dritten Teils zuerst in der Beilage einer Zeitung oder in Voß' Musenalmanach erschienen ist. In den späteren Teilen füllen den größeren Raum die ad hoc, d. h. schon ursprünglich für diese Art der Veröffentlichung, geschriebenen Stücke. Es bedarf keiner Ausführung, in welchem Maße schon durch dies Doppelte das stärkere Hervortreten des Religiösen vom dritten und namentlich vom vierten Teile ab sich erklärt. Die „Werke" waren für diejenigen

1) Herbst, S. 118. 2) I, 14; B 28 (1771).

bestimmt, die Lust hatten, sie zu kaufen; die Zeitungen und der Musenalmanach wandten sich an das breite Publikum, stellten sich gleichsam auf die Straße und an die „Ecken auf den Gassen“ [1]).

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen ist es m. E. nicht schwer, zu zeigen, daß Claudius als Schriftsteller — über die Zeit vorher haben wir, wie oben (S. 182) gesagt, keine ausreichende Kunde — nie auf seiten der aufklärerischen Theologie gestanden hat, also auch von diesem Irrtum nicht „bekehrt“ zu werden brauchte. Die Betrachtung „am Karfreitagmorgen“ besagt gar nichts; Jesus Christus war doch selbst nach der orthodoxen Tradition auch Mensch, war ein „gerechter, unschuldiger Mann“. Noch 1799 und 1803 hat Claudius mit der Aufklärung von Christus als dem „Stifter des Christentums“ gesprochen [2]); und sehr oft verrät sich bei ihm auch da, wo er die „Tugend“ erwähnt, noch spät die Zeitfarbe des 18. Jahrhunderts. Formale Einwirkungen der Sprache seiner Zeit, nicht materiale Einflüsse ihrer religiösen Aufklärung liegen hier vor. Das Schweigen vom Teufel im Jugendunterricht verteidigen, heißt nicht, ihn leugnen. Und von dem „Druck der Lehre von Christo“ und den „Schalen der Dogmatik“ kann man sprechen, auch wenn man den Glauben an Christus und den „Kern“, den die „Schalen“ enthalten, in anderm findet, als die religiöse Aufklärung.

Daß in der Zurückstellung der dogmatischen Formeln ein gewisser materialer Einfluß der Aufklärungszeit vorliegt, wird man allerdings nicht leugnen können. Auch in Claudius' oben (S. 191) erwähnter Beurteilung des Sokrates und der japanischen Frommen bemerkt man dergleichen. Aber man kann die hierin sich zeigende Erweichung, ja Beseitigung orthodoxer Traditionen nur im weiteren Sinne als „aufklärerisch“ bezeichnen. Selbst bei konservativen „Neologen“, an die man sich erinnert sehen kann, findet sich des „Aufklärerischen“ mehr. Bei Claudius aber nicht. Daß er der religiösen Aufklärung im engern Sinne schon in den Anfängen seiner Hamburger Schriftstellerei nicht gehuldigt hat, zeigt schon der erste und zweite Teil seiner

---

1) Vgl. Matth. 6, 2 u. 5. 2) II, 160; B 498 u. II, 130; B 527.

„Werke“. Ich erinnere an den Spott über die Wolffianer in der „Chria“ von 1771 [1]), der schon in einem Gedicht der „Tändeleien“ von 1763 eine Parallele hat [2]), und an den köstlichen Schluß der oben (S. 201) schon z. T., und zwar bis unmittelbar vor den gleich folgenden Satz, zitierten Anzeige von Semlers Paraphrasis Evangelii Johannis (von 1772):

Des Herrn Verfassers Erklärung ist sehr gelehrt, dünkt mich, und ich glaube, daß man wohl zwanzig Jahre studieren muß, ehe man so eine schreiben kann [3]).

Über „die Windmühle der allgemeinen Vernunft“ und ihr behendes Umtreiben macht er schon 1774 eine wegwerfende Bemerkung [4]). Nicht minder lehrreich sind zwei Verse des Gedichtes über Wandsbeck (von 1773):

Ja, Kirche und Religion — —
Sie haben's groß Gezänke,
Viel haben's Schein, viel ihren Hohn
Und lachen drob, man denke!

Und ist doch je gewißlich wahr,
Daß sie es nicht verstehen;
Und daß sie alle ganz und gar,
Was drinnen ist, nicht sehen [5]).

Endlich sei hingewiesen auf die Anzeige von Hamans „Neuer Apologie des Buchstabens H“ (von 1774). Ein aufgeklärter Berliner Rektor, Tobias Damm, hatte in seinen „Betrachtungen über die Religion“ gemeint, der Unverstand, mit dem das H von unachtsamen Schreibern zwischen die Silben eingeschoben worden sei und nun ruhig beibehalten werde, sei ein Bild der Blindgläubigkeit, mit welcher unverstandene Glaubenssätze von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und kritiklos hingenommen würden. Claudius gab von Hamans geistreicher Gegenschrift folgende Anzeige [6]):

Die „Betrachtungen über die Religion“ und ihr Neues, die Orthographie ohne H, sind bekannt. Diese Apologie ist ein Wink und eine Antwort darauf und auf alle Betrachtungen derart, die sämtlich auf demselben Loch, nur mehr oder minder laut, ge-

---

1) I, 19; B 30. 2) B 3f. 3) I, 17; B 87.
4) I, 35; B 120. 5) I, 42; B 103. 6) I, 23; B 116f.

pfiffen werden und gepfiffen worden sind seit dem Ersten, der den Johanniswurm der allgemeinen Vernunft, statt ihn auf der Erde, seiner Heimat, fortkriechen und glänzen zu lassen, über die Religion aufsteigen ließ wie die Knaben ihren Drachen; und die sämtlich auf demselben Loch werden gepfiffen werden bis an der Welt Ende und der Johanniswürmer und Knaben und Drachen. Der Verfasser läßt sich in das Gesinge und Gesumse wider und für die Religion gar nicht ein, sondern anatomiert den Johanniswurm und macht ihn verdächtig usw. Übrigens hat er sich in ein mitternächtlich Gewand gewickelt, aber die goldnen Sternlein hin und her im Gewande verraten ihn und reizen, daß man sich keine Mühe verdrießen läßt.

Die Annahme, daß Claudius erst durch diese Schrift Hamans zum rechten Verständnis der übernatürlichen Wahrheit gekommen sei, von der der Glaube weiß, scheitert m. E. schon an den oben bereits zitierten älteren Ausführungen. Völlig ausgeschlossen wird sie durch eine in die „Werke“ nicht aufgenommene Bemerkung, die das Stück „Er schuf sie Männlein und Fräulein“ im Wandsbecker Boten über „das Sonderbare und Unbegreifliche bei der Liebe“ bot (1772):

Da steht man und zittert und verstummt, und das Herz fängt warm an zu schlagen und die Wange zu glühen, und man weiß nicht wie und warum. Und grade da, wo die Philosophie scheitert und die Vernnnft sich hinter die Ohren kratzen muß, wo man ein Sausen hört, aber nicht weiß, woher es kommt und wohin es fährt, grade da vermute ich Gottes Finger[1]).

Es sind Claudius' eigene Gedanken, die er in der Anzeige der Hamanschen Schrift andeutet; nebenbei gesagt, die, die er stets der Vernunftreligion entgegengehalten hat. Vier Jahre später sagt er in der oben (S. 190) schon erwähnten „Korrespondenz zwischen mir und meinem Vetter, angehend die Orthodoxie und die Religionsverbesserungen“ dasselbe unter einem anderen Bilde:

Die Philosophie ist gut, und die Leute haben Unrecht, die ihr so gar Hohn sprechen; aber Offenbarung verhält sich nicht zur Philosophie wie viel und wenig, sondern wie Himmel und Erde, Oben und Unten. Ich kann's Ihm nicht besser begreiflich machen,

1) B 75 Anm. 5.

als mit der Seekarte, die Er von dem Teich hinter seines sel. Vaters Garten gemacht hatte. Er pflegte gern auf dem Teich zu schiffen, Vetter, und hatte sich deswegen auf seine eigne Hand eine Karte von allen Tiefen und Untiefen des Teichs gemacht, und danach schiffte er nun herum, und es ging recht gut. Wenn nun aber ein Wirbelwind oder die Königin von Otahite oder eine Wasserhose Ihn mit seinem Kahn und mit seiner Karte aufgenommen und mitten auf dem Ozean wieder niedergesetzt hätte, Vetter, und Er wollte hier nun auch nach seiner Karte schiffen, das ginge nicht. Der Fehler ist nicht an der Karte, für den Teich war sie gut; aber der Teich ist nicht der Ozean. Hier müßte Er sich eine andre Karte machen, die aber freilich ziemlich in Blanko bleiben würde, weil die Sandbänke hier sehr tief liegen. ... Hieraus mögt Ihr nun selbst urteilen, wie weit die Philosophie ein Besen sei, die Spinnweben aus dem Tempel auszufegen. Sie kann auf gewisse Weise 'n solcher Besen sein, ja; mögt sie auch einen Hasenfuß nennen, den Staub von den heiligen Statuen damit abzukehren. Wer aber damit an den Steinen selbst bildhauen und schnitzen will, seht, der verlangt mehr von dem Hasenfuß, als er kann, und das ist höchst lächerlich und ärgerlich anzusehen [1].

Ein „aufgeklärter" Christ, im Sinne eines Anhängers der Vernunftreligion, ist Claudius, soweit sich feststellen läßt, nie gewesen.

Was war er denn? Seine Zurückhaltung in bezug auf das Innerlichste in den ersten drei Teilen seiner Werke macht eine Antwort auf diese Frage schwer. Doch widerspricht nichts der natürlichsten Annahme, daß es die durch seine eigenen Erfahrungen, insonderheit auch durch den Verkehr mit Lessing und Herder — auch Hamans literarischer Einfluß kommt früh in Betracht [2] —, geklärten und freier gewordenen lutherischen Traditionen seines Elternhauses waren, in denen er lebte und in die er, ohne je eine Bekehrung im pietistischen Sinne erfahren zu haben, mit erstarkendem Glauben immer mehr hineinwuchs. Dreierlei

---

1) I, 204; B 202 f. Die Originalausgabe bietet zu diesem Aufsatz eine Illustration, die einen scharfen Angriff auf die Vernunftreligion darstellt: eine Gans im Stalle andern Gänsen predigend.

2) Vgl. das berühmt gewordene Wort über Hamann I, 23; B 117 (oben S. 216).

erscheint schon in den ersten Jahren seiner Schriftstellerei für Claudius' Verständnis des Christentums charakteristisch.

Erstens, daß ihm die geschichtliche Person Jesu im Zentrum steht, und zwar ohne daß dabei das christologische Dogma eine nennenswerte Rolle spielt. Das zeigt m. E. schon die Anzeige von Semlers Paraphrasis Evangelii Johannis von 1772 (vgl. oben S. 201). Ganz deutlich zeigen es die Briefe an Andres im vierten Teile (1783). Nur aus dem ersten Briefe, aus dem schon oben (S. 187) eine charakteristische Stelle angeführt ist, sei noch ein Zitat gegeben:

Und nun ein Erretter aus aller Not, von allem Übel! Ein Erlöser vom Bösen! Und nun ein Helfer, wie die Bibel den Herrn Christus darstellt, der umherging und wohltat, und selbst nicht hatte, wo er sein Haupt hinlege ..., der die Kindlein zu sich kommen ließ und sie herzte und segnete; der bei Gott war und Gott war und wohl hätte mögen Freude haben, der aber an die Elenden im Gefängnis gedachte und, verkleidet in die Uniform des Elendes, zu ihnen kam, um sie mit seinem Blut frei zu machen, ..., der in die Welt kam, die Welt selig zu machen, und der darin geschlagen und gemartert ward und mit einer Dornenkrone wieder hinausging!

Andres, hast Du je was ähnliches gehört, und fallen Dir nicht die Hände am Leibe nieder? Es ist freilich ein Geheimnis, und wir begreifen es nicht; aber die Sache kommt von Gott und aus dem Himmel, denn sie trägt das Siegel des Himmels und trieft von Barmherzigkeit Gottes.

Man könnte sich für die bloße Idee wohl brandmarken und rädern lassen, und wem es einfallen kann zu spotten und zu lachen, der muß verrückt sein. Wer das Herz auf der rechten Stelle hat, der liegt im Staube und jubelt und betet an [1]).

Das zweite, für Claudius' Christentum Charakteristische kündigt auch in den oben zitierten Ausführungen darin sich an, daß Claudius in ihnen die Worte „Erlöser vom Bösen" durch den Druck hervorhebt. In seinem Verständnis des Christentums spielt das „Anderswerden" früh eine große Rolle. Die Furcht Gottes, die es bei dem Menschen nicht „bei dem Alten bleiben" läßt, ist ihm 1783 die „Hauptsumma aller Lehre" [2]).

---

1) I, 320; B 305 f. 2) I, 292 f.; B 285.

Uns und unserm verderbten Willen aufrichtig entsagen und seinen Willen tun, — das ist die Sache,

sagt er in demselben Jahre.[1] Joh. 7, 17 („So jemand will des Willen tun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selber rede") ist eine der für Claudius wichtigsten Schriftstellen gewesen[2]. — Es sind nicht Einflüsse des Pietismus oder gar erst Einwirkungen Saint-Martins, die diese Betonung der sittlich umwandelnden Kraft des Christentums bei Claudius bedingt haben. Im Jahre 1772 — und da schon verweist er auf Joh. 7, 17 — stand er allen pietistischen Einflüssen fern. Und schon 1770 betont er in der „Abhandlung vom menschlichen Herzen" den Widerstreit zwischen dem „Haus der Lords" und dem „Haus der Gemeinen"[3] ganz ähnlich, wie später den zwischen dem „natürlichen" und dem „neuen" Menschen. Das Gelüsten des „Fleisches" wider den „Geist" ist ihm schon 1772 eine der wichtigsten Selbstverständlichkeiten[4]. Und schon 1778 in der Anzeige von Lavaters „Physiognomischen Fragmenten"[5] findet sich der Gedanke, dem Claudius später, 1803, den bekannten Ausdruck gegeben hat:

In dir ein edler Sklave ist,
Dem du die Freiheit schuldig bist[6].

Woher dies sittliche Interesse stammt, verraten die „Werke" m. E. deutlich. Es ist einmal der sittliche Ernst, der Claudius selbst auszeichnete. Herder hat von ihm schon 1770 einen starken Eindruck gehabt[7]. Und jeder Leser der „Werke" wird diesen sittlichen Ernst bei dem jungen Claudius in wohltuendster Weise z. B. auch an dem Punkte beobachten, der für den jungen Mann vor anderen der entscheidende ist: an der inneren Aversion gegen alle lüsterne Herabwürdigung der Liebe der Geschlechter[8].

1) Brief an Andres (I, 332; B 319).

2) Vgl. I, 58; B 88 (1772) und I, 325; B 311 (1783).

3) II, 359 f.; B 20—22. 4) B 74.

5) I, 132; B 155. 6) II, 161; B 555.

7) Vgl. Herbst, S. 85; Behrmann, S. XXI.

8) Vgl. „An meinen Freund Virgilius" (I, 47; B 38 f.), die Besprechung von Wielands „Amadis" (II, 365; B 50 Anm. 19) und die Schlußbemerkung der Anzeige von Lessings Emilia Galotti (I, 99; B 77).

Sodann ist's der Einfluß der das „Moralische“ oder „die Tugend“ stark betonenden Zeit. Doch wird man diesen zweiten Faktor nicht überschätzen dürfen. Man könnte zwar geneigt sein, diesen „Moralismus“ der Aufklärungszeit wiederfinden zu wollen, wenn Claudius in der oben (S. 219) schon benutzten „Abhandlung vom menschlichen Herzen“ von Menschen spricht,

die durch unermüdete freundliche Belehrungen und Bestrafungen des Hauses der Gemeinen und durch unüberwindlichen Mut und Härte im Schlachtfelde dahin gekommen sind, daß nicht allein das Haus der Lords bei ihnen allemal die Oberhand behalten, sondern daß auch das Haus der Gemeinen nach und nach auf bessere Gedanken gekommen [1]),

und wenn er solche Menschen als „Kolosse“ bezeichnet, deren Schatten über die halbe Welt falle. Allein Claudius beginnt den Abschnitt mit den Worten: „Nun soll es Menschen gegeben haben, die usw.“, und gleich nach Erwähnung der Kolosse sagt er:

Wer mit Ernst den Vorsatz gefaßt hat, ein solcher zu werden, ist es freilich noch nicht; er ist aber auf dem Wege dahin und muß nur bei den vorkommenden Splittern nicht verzagt werden.

Wer empfände da nicht, daß Claudius mit den tieferen biblischen Gedanken absichtlich zurückhält! Der Schluß macht es m. E. zweifellos:

Diese Abhandlung könnte noch viel länger sein; aber ein Schritt näher auf den Feind ersetzt, was dem Degen an Länge abgeht; in der Hand eines Feigen ist auch ein langer Degen ein sehr unbedeutendes Phänomenon. Kurz und gut, ich muß hier abbrechen, um an den bewußten Balken zu kommen [2]).

Es ist mir daher auch nicht im geringsten zweifelhaft, daß es nur „Zufall“, d. h. im vorliegenden Falle das bewußte Absehen von biblischer oder „frommer“ Sprache ist, die es erklärt, daß Claudius vor dem Ende des vierten Teiles nicht von „Wiedergeburt“ redet (vgl. oben S. 210 f.). Die Sache ist früh da. Claudius denkt m. E. an sie, wenn er 1770 in der Anzeige von Wielands „Diogenes von Sinope“, nachdem er über seine „schweren podagrischen Füße“ geklagt hat, die er „nach-

1) II, 361; B 21. 2) II, 361; B 22 (vgl. I, 457).

schleppen" müsse und „die seinen Entschlüssen den Hals brächen", sagt:

Es ist wohl kein Mensch in Athen, der nicht in gewissen Stunden das Schale der erkünstelten eingebildeten Bedürfnisse und die Dornen im Labyrinth der Leidenschafteu fühlen und oft darüber ein sauer Gesicht machen und an deine Tonne denken sollte! Aber was hilft der bloße Gedanke des Kopfs? Fußsalbe, Mann von Sinope![1])

Das Dritte endlich, das Claudius' Christentum früh charakterisiert, kann schnell erledigt werden. Es ist die mit dem Ernst des sittlichen Strebens und mit der Betonung der Erlösung vom Bösen eng zusammenhängende Ewigkeitsart, die es an sich trägt. Schon 1772 zeigt sie sich in dem schon oben (S. 201) erwähnten Stücke: „Was ich wohl mag". Vor dem ersten Teile der Werke verrät sie sich jedem verständnisvollen Leser in der Dedikation an „Freund Hain"[2]). Claudius wird schon 1770 gedacht haben, wie er 1783 sich ausspricht[3]):

Der Tod ist 'n eigener Mann. Er streift den Dingen dieser Welt ihre Regenbogenhaut ab und schließt das Auge zu Tränen und das Herz zur Nüchternheit auf! Man kann sich von ihm freilich auch verblüffen lassen und des Dinges zuviel tun, und gewöhnlich ist das der Fall, wenn man bis dahin zu wenig getan hat. Aber er ist 'n eigener Mann und ein guter Professor Moralium. Und es ist ein großer Gewinn, alles, was man tut, wie vor seinem Katheder und unter seinen Augen zu tun.

Es ist möglich, daß Claudius mit den Leuten, die „des Dinges zuviel" getan haben, Mystiker im Auge hat. Sowohl das Zweite, das als charakteristisch für seine Frömmigkeit genannt ist, die Betonung des Kampfes zwischen Fleisch und Geist und die Notwendigkeit einer inneren Erneuerung, wie auch das Dritte, die Ewigkeitsart, könnte ihm durch mystische Einflüsse besonders nahe gerückt sein. Ich komme später darauf zurück. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß Claudius selbst, jedenfalls bis 1789, „des Dings nicht zuviel" getan hat. Seine praktische Frömmigkeit hat in dieser Zeit keine mystische, sondern eine durchaus lutherische Färbung. Sein Christentum war, in den

1) I, 46; B 24. 2) I, 7f.; B — (vgl. II, 220; B 591).
3) I, 289; B 282.

in den ersten fünfzig Jahren seines Lebens trotz seiner Ewigkeitsart für gesunde und fröhlich-dankbare Würdigung des Diesseits offen. Ein sprechendes Zeugnis dafür gibt das Gedicht nach der Krankheit (1777). Zwei Verse nur seien angeführt:

Sei mir willkommen, sei gesegnet, Lieber!
  Weil du so lächelst; doch
Doch, guter Hain, hör' an, darfst du vorüber,
  So geh' und laß mich noch. ...
Und ich genas! Wie sollt' ich Gott nicht loben!
  Die Erde ist doch schön,
Ist herrlich doch wie seine Himmel oben,
  Und lustig drauf zu gehn![1])

Ich will natürlich nicht behaupten, daß Claudius schon 1769 beim Beginn seines dreißigsten Jahres ein ebenso reifer Christ gewesen wäre, wie zwanzig Jahre später. Aber wenn er je den Traditionen seines Elternhauses innerlich entfremdet gewesen ist, so kann dies nur vor 1769, ja, wie ich oben[2]) — allerdings mit nicht entscheidenden Argumenten — zu zeigen versuchte, nur vor 1763 der Fall gewesen sein. Er hat auch in der Hamburger Zeit sich und sein Christentum nicht verloren, so gewiß es ist, daß sein Freund Lessing, der innerlichst, wenn auch nicht öffentlich, mit dem Offenbarungsglauben gebrochen hatte, Bode, die Geschwister Reimarus und andere seiner Freunde und Bekannten andern Geistes waren, als er.

Es ist in jener Zeit für einen jungen Mann gewiß leichter gewesen, als gegenwärtig, sich innerlich auseinanderzusetzen mit dem poetischen Drange in der eigenen Brust und mit den Anregungen, die er braucht und findet, sowie mit den mancherlei Geistern, mit denen er zusammenführt. Eine nicht leichte sittliche Aufgabe aber war es schon damals. Claudius' Hamburger Zeit ist nur eine Station dieser Auseinandersetzung. Und weder zwischen ihr und der Zeit in Wandsbeck, noch irgendwo in den dann folgenden Jahren bis 1789 ist ein Graben gezogen. Claudius' innere Entwicklung ist bis ans Ende der vierziger Jahre seines Lebens so gradlinig gewesen, wie nur möglich.

---

1) I, 188; B 191 f. 2) S. 183.

Aber ist er nicht doch bei dieser Entwicklung „trüber und enger“ geworden — in geringerem Maße schon vor 1789, vollends dann, seit die französische Revolution und ihr Verlauf die Welt erschreckt hatte? Damit stehen wir vor der zweiten Hauptfrage, die hier behandelt werden sollte.

(Schluß folgt im nächsten Heft.)

Gedanken und Bemerkungen.

1.

„Ich bin es."

Eine johanneische Formel

erläutert von

Gillis P:son Wetter, Upsala.

Wer aufmerksam das vierte Evangelium unsres Neuen Testaments liest, wird nicht selten auf Schwierigkeiten stoßen, die er nicht zu lösen vermag und die kaum schon einmal beachtet worden sind. Dies Evangelium ist nämlich voll von Anspielungen, Polemik und nur angedeuteten Wahrheiten, die die ursprünglichen Leser vielleicht ganz bekannt angemutet haben, während wir, die Leser nach beinahe zwei tausend Jahren, allzu oberflächlich und flüchtig an manchem vorübergehen, was unser Erstaunen und Fragen erregen könnte. Die Schwierigkeiten für ein richtiges Verständnis des Johannesevangeliums liegen nicht in den verschiedenen Textkonstruktionen, vielleicht auch nicht in den verschiedenen Erzählungen an sich, sondern darin, daß es so vieles als bekannt voraussetzt, daß es so oft Sachen nur andeutet, die in dieser Form den ersten Lesern zwar deutlich sein konnten, die wir aber nicht immer verstehen, vielleicht nicht verstehen können. Ja, ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß das Evangelium einiges absichtlich verhüllen will, daß wir es mit

„Geheimlehren" zu tun haben, die den Uneingeweihten gar nicht oder nur in verhüllter Sprache mitgeteilt werden sollten, und die uns daher nur selten ganz verständlich sein können.

Zu diesen uns nur halb verständlichen Formeln müssen wir m. E. die rechnen, die ich hier zu behandeln beabsichtige: „Ich bin es."

Joh. 8, 24 sagt Jesus zu den Juden: „Wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr an euren Sünden sterben" (*πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι*). Die Formel hat bei den Exegeten verschiedene Erklärungen hervorgerufen. „Wie sonst aus dem Zusammenhang des Gesprächs zu dem Subjekt mit bloßer Kopula das nicht ausgesprochene Prädikativ sich ergänzt, so hier aus der damaligen Lage der Dinge und der alles Volk in jenen Tagen bewegenden Frage, ob Jesus der Messias sei", so sucht Zahn die Worte zu erklären. (Ebenso schon Origenes, der ein *ὁ Χριστός* unterstellt.) W. Bauer fügt zu *ὅτι ἐγώ εἰμι* hinzu: „nämlich der von oben Stammende, Allentscheidende", verweist aber, wohl nach Heitmüller (Schr. d. N. T), auf das A. T. (Jes. 41, 4; 43, 10. 25) als Vorbild, als Muster der Formel. Heitmüller will nicht die eigenartige Formulierung verneinen, sucht sie aber durch die alttestamentlichen Vorbilder zu verstehen.

Daß wirklich das Prädikativ hier zu ergänzen sei, darauf deutet nichts im Text hin, ja wir müssen sagen, daß eine derartige Ergänzung ganz willkürlich ist, und sein muß. Denn der Verfasser hat sie mit keinem Worte angedeutet. Ist es nicht vorsichtiger, wenigstens den Versuch zu machen, ohne eine derartige Konstruktion die Worte zu deuten und zu verstehen? Einige Verse später in demselben Kapitel kehrt dieselbe Formel wieder; Jesus sagt zu seinen Feinden: „Wenn ihr den Sohn des Menschen erhöht habt, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin!"

Zwar müssen wir offen zugestehen, daß die Worte uns jetzt sehr dunkel werden. Was kann dies *ἐγώ εἰμι* uns sagen? Und doch: dies muß man glauben, um nicht an seinen Sünden zu sterben; dies wird offenbar werden, wenn Jesus „erhöht" worden ist. Es muß, das ist deutlich, eine alte Formel sein, deren Sinn den Eingeweihten sogleich verständlich war, für uns aber

— wie für alle Nichteingeweihten — dunkel und vielleicht unlösbar ist. Das einzige, was wir bis jetzt haben feststellen können, ist also, daß wir es hier mit einem formelhaften Ausdruck zu tun haben, der vom Verfasser des Evangeliums in einer, wie es scheint, technischen Bedeutung verwendet worden ist, einer Bedeutung, die auch seinen Lesern so bekannt zu sein scheint, daß er sie gar nicht zu erläutern braucht.

Und zugleich scheint ihm die Formel von nicht geringem Gewicht zu sein. Wenn die Juden nicht glauben, daß „ich es bin", werden sie an ihren Sünden sterben. Diese Worte scheinen also eine Zusammenfassung von dem, was unserem Evangelisten von grundlegendem Gewicht war, zu sein. Die Juden fragen sogleich: Wer bist du denn? Sie verstehen diese Sprache nicht, das zeigt sich hier deutlich. So ist es immer im 4. Evangelium, wenn der Verfasser etwas näher entwickeln will, was er zuerst mit technischen, den Uneingeweihten eigentlich unverständlichen Ausdrücken bezeichnet hat (vgl. 3, 4; 4, 15 u. a.). So auch hier. Es wird jetzt mit voller Schärfe betont — nach einigen vorbereitenden Bemerkungen —, daß, der Jesus gesandt hat, wahr ist, und daß Jesus nur das redet, was er bei ihm gehört hat. „Sie verstanden doch nicht, daß er vom Vater mit ihnen redete" (V. 27). Es scheint also, als ob Jesus mit dem ἐγώ εἰμι vom Vater redete und daß er im folgenden das entwickelte, was damit gemeint wäre, nämlich seine Identität mit und seine Abhängigkeit von dem Vater.

Und dies muß, nach der Meinung des Evangelisten, den Hörern unverständlich bleiben. Aber: „Wenn ihr den Sohn des Menschen erhöht habt, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin und daß ich von mir aus nichts tue, sondern, wie mich der Vater gelehrt hat, so rede. Und der mich gesandt hat, ist mit mir." Wenn Jesus zum Himmel erhöht worden ist, dann können sie nicht mehr zweifeln, daß „er es ist" (ὅτι ἐγώ εἰμι). Zweimal wird also das „ich bin es" durch Bemerkungen erläutert, die uns zeigen, daß von dem Einssein des Sohnes mit dem Vater, von dem, daß dieser in und durch ihn handelt, die Rede ist.

Dies wird noch mehr bestätigt, wenn wir uns zu einer

anderen Stelle wenden, wo wir dieselbe Phrase finden können, Joh. 13, 1 ff., wo von der Aufgabe der Jünger die Rede ist: daß sie das Vorbild Jesu nachahmen und wie er den Brüdern dienen sollen. „Schon jetzt sage ich es (daß Judas Verrat üben wird) euch, bevor es geschieht, damit ihr, wenn es geschehen ist, glaubt, daß ich es bin [1]). Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer einen aufnimmt, den ich sende, nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat." Sie müssen glauben, daß Jesus „ich bin es" ist. Sie müssen wissen, daß, wer Jesus aufnimmt, Gott aufnimmt. Gott und Jesus sind eins, „ich bin es". Dieser letzte Vers scheint eigentlich nur eine Erklärung unserer dunklen Formel im vorigen Verse zu sein; und es ist charakteristisch, daß auch hier — ganz wie oben — erst in der Zukunft, erst nachdem Jesus sein Werk vollendet hat, diese Erkenntnis der Jünger erwartet wird.

Und ist es so, dann verstehen wir, warum das Wort „ich bin es" hier mit den Worten über den Beruf der Jünger Jesu in Zusammenhang gestellt wird. Wie die Jünger „glauben" sollen, daß der Vater und Jesus eins sind, so hebt dieser Jesus selber hervor, daß er und seine Jünger eins sind: wer sie aufnimmt, nimmt Jesus selber auf, Jesus, der „ich bin es" ist. Und wenn wir die Bedeutung der Fußwaschungsszene in unserer Schrift verstehen — sie will die Jünger dazu anleiten, „Diener" der Menschen zu werden, wie ja Jesus ihnen „gedient" hat, sie ist die „Aussendungsrede" des 4. Evangeliums — so wird es uns auch deutlich, wie wuchtig diese Worte Jesu für die Hoheit und Würde seiner Diener eintreten.

Vielleicht verdient es auch betont zu werden, daß diese Worte den ganzen Abschnitt abschließen und also auf einem stark hervorgehobenen Platze stehen. Wenn Jesus seinen Jüngern es nicht im voraus gesagt hätte, dann könnten sie gezweifelt haben, daß „er war es". So schließt sich denn V. 20 ausgezeichnet dem Vorhergehenden an, mit dem er nahe zusammengehört, und

1) Zahn ergänzt ganz willkürlich: der Verheißene und der Erfüller aller Verheißungen. Aber wo steht davon etwas im Texte?

wir können noch einen Beweis zu den vielen fügen, wie ein genaueres Eindringen in die johanneischen Gedanken die Quellenscheidungshypothesen zuschanden macht.

Die hier angeführten Stellen sind m. E. unzweideutige Zeugen dafür, daß unser 4. Evangelium die Phrase „ich bin es" in technischem Sinne benutzt. Eine Ergänzung eines Prädikativs, wie es die Exegeten am öftesten versuchen, ist willkürlich und spricht gegen den ganzen feierlichen, verschleierten Ton, der aus diesen Worten zu uns redet. Ihre Bedeutung ist wohl den Lesern als bekannt vorausgesetzt, sie wird in den auf die Phrase folgenden Worten angedeutet, aber nicht offen ausgesprochen. Es ist charakteristisch, daß es an allen drei Stellen heißt: ihr müßt „glauben", „erkennen", daß „ich es bin" (8, 24. 28; 13, 19); es ist also etwas, was die Christen glauben müssen, etwas, was in ihrer „Glaubensdogmatik" ein integrierendes Glied ausmacht, was mit diesen Worten zum Ausdruck gebracht wird. Dadurch wird noch deutlicher die technische Verwendung illustriert und hervorgehoben.

Ist nun einmal diese Benutzung der Worte „ich bin es" zur Wahrscheinlichkeit erhoben, dann können wir vielleicht auch einige andere Stellen in unsere Untersuchung mit aufnehmen, die zwar an sich nicht mit Notwendigkeit uns auf derartige Gedanken geführt hätten, die aber doch vielleicht in diesem neuen Licht besser erklärt werden können. Wir beginnen mit dem Johannesevangelium, wo wir ja zuerst diese Benutzung erwiesen haben. So z. B. die Worte Jesu an seine vor dem stürmenden Meere erschrockenen Jünger: „Ich bin es, fürchtet euch nicht", 6, 20. Wir erwarteten zwar eigentlich ein „Ich bin es, J e s u s", aber die kurze Form des Ausdrucks kann füglich volkstümliche Erzählungsweise sein, und wir müssen zugestehen, daß hier keine derartigen Schlußfolgerungen mit zwingender Notwendigkeit gezogen werden müssen, wie oben. Vielleicht ist es daher am richtigsten, diese Worte nicht hierher zu ziehen [1]).

1) Die Worte ἐγώ εἰμι finden sich auch in den synoptischen Darstellungen der Szene, Mark. 6, 50. Matth. 14, 27.

Auch 8, 58 finden sich diese Worte. Jesus sagt hier: bevor Abraham geboren wurde, „bin ich (ἐγώ εἰμι)“. Das Präsens hier ist auffallend. W. Bauer[1]) erklärt es in Analogie mit Joh. 15, 27. Ps. 89, 2; und doch liegt ein gewisser Unterschied darin, daß doch hier, nach der Frage der Juden, nur von vergangener Zeit die Rede ist[2]). Was vielleicht auch Erwähnung verdient, ist die vom Evangelisten geschilderte sofortige Folge der Worte Jesu: „Da hoben sie Steine auf, sie auf ihn zu werfen.“ Die Steinigung war die Strafe der Lästerer (vgl. 10, 31). Aber kann dieses Auftreten der Juden nicht auch durch die bloße Präexistenzbehauptung Jesu erklärt werden? Auch hier scheint also ein sicherer Schluß nicht möglich zu sein.

Dasselbe muß von 4, 26 und 18, 5. 6. 8 behauptet werden. An ersterer Stelle schließt das Wort das Gespräch Jesu mit dem samaritanischen Weibe ab, an letzterer, die zu dem Bericht von der Ergreifung Jesu in Gethsemane gehört, folgt die Beschreibung von dem Erschrecken und Zurückweichen der Leute, die Jesus greifen sollten. Alle diese Beispiele davon, daß Jesus die eigentümlichen Worte: ἐγώ εἰμι ausspricht, lassen sich doch erklären ohne die oben konstatierte Verwendung der Formel. Aber es ist nicht unmöglich, daß bisweilen eben die oft erwähnte Form gewählt worden ist, weil sie dem Verfasser des Evangeliums, schon fest geprägt wie sie war, in den Ohren klang, und daß sie seine Worte beeinflußte. Besonders würde m. E. z. B. das Präsens 8, 58 in guter Weise sich so erklären lassen.

Und doch will ich auf diese letzten Beispiele nicht zu viel Gewicht legen, damit nicht der Eindruck, den die ersten erwecken müssen, abgeschwächt wird. Es ist m. E. der angreifbarste Punkt an den von G. Klein — er hat als erster auf die hier behandelten Probleme hingedeutet — aufgestellten Hypothesen (worauf ich unten zurückzukommen habe), daß er fast nur auf diese, auch in anderer Weise zu deutenden Ausdrücke baut. Das hat vielleicht das Richtige, das, wenigstens zum Teil, in seinen Thesen

---

1) In Lietzmanns Handbuch z. N. T.

2) Wir würden wohl ein ἐγὼ ἐγενόμην erwartet haben.

liegt, verhüllt. Wir müssen nur, wie wir bald sehen werden, mit der Behauptung vorsichtig sein, daß wir hier mit spezifisch israelitischen Gedanken zu tun haben; eher sind es Gedanken, die die jüdischen Rabbinen mit Theologen der hellenistischen Frömmigkeit geteilt haben.

Sind Spuren eines auffallenden *ἐγώ εἰμι* auch in den Synoptikern zu entdecken? In der Markusapokalypse wird 13, 6 gesagt: „Viele werden kommen in meinem Namen und sagen, daß ich es bin", *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι.* Besonders wenn wir von den oben konstatierten johanneischen Formeln kommen, liegt die Versuchung nahe bei der Hand, auch hier Einflüsse derselben Formelsprache zu entdecken, auch wenn wir zur Not in anderer Weise mit den Worten zurecht kommen könnten; sind sie doch auch hier bei Markus eine Würdebezeichnung und zwar des Messias. Man könnte fast dazu gelangen, anzunehmen, daß dies *ἐγώ εἰμι* ein „Name" Jesu sei. Luk. 21, 8 hat die Formel des Markus unverändert aufgenommen, aber Matth. 24, 5 scheint sie nicht verstanden zu haben; er verändert sie zu einem *ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός* (dies erinnert an Mark. 13, 21 ff. und Par.). Haben wir es hier ursprünglich mit der technischen Formel zu tun gehabt, so ist sie nun dem Verfasser des Matthäusevangeliums nicht mehr lebendig. Aber ist die Bedeutung wirklich nur die, die Matthäus uns gibt? Oder hat er den ihm nicht verständlichen oder ungriechischen Ausdruck nur in seiner Weise erläutert?

Es ist charakteristisch, daß die Formel im Bericht über das Verhör Jesu vor dem Hohen Rat wiederkehrt. Auf die Frage des Hohenpriesters ist die Antwort Matth. 26, 64 zwar *σὺ εἶπας,* aber Mark. 14, 62 hat wohl das alte: *ἐγώ εἰμι* (= hebr. ani hu). Luk. 22, 66 ff. hat die (beiden) Antworten Jesu mit zwei Fragen versehen, und bei ihm lesen wir daher, nach der Beantwortung der ersten Frage, die neue Frage mit ihrer Antwort (V. 70): *εἶπαν δὲ πάντες· σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη· ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἐγώ εἰμι* (= Mark. 13, 6 und Par.). Und bei Lukas wird diese Bejahung Jesu die zureichende

Ursache für seine Verurteilung. Wie diese Formel zu erklären ist (ob als eine Zusammenstellung des matthäischen σὺ εἶπας mit dem markischen ἐγώ εἰμι?), ist nicht leicht zu sagen. Die Formulierung bei Lukas scheint doch für die Ursprünglichkeit der Worte: ἐγώ εἰμι in der traditionellen Überlieferung zu zeugen.

Es ist aber die Frage, wie diese Worte ursprünglich verstanden werden mußten. Sind sie nur eine Bejahung der Frage des Hohenpriesters, oder sind sie, wie z. B. Klein angenommen hat, etwas mehr, eine wirkliche Lästerung, ein öffentliches Aussprechen des geheimen Gottesnamens, der von den Juden nicht genannt werden durfte? Gegen diese letztere Annahme spricht nicht das Faktum, daß Matthäus (und Lukas?) den Markustext nicht so verstanden hat. Es würde sich in diesem Falle nur wie so oft zeigen, daß Matthäus und Lukas nicht in dem nahen Kontakt mit den Vorstellungen der heimatlichen Juden sind, wie der — vielleicht sogar aramäisch schreibende — Verfasser des zweiten Evangeliums. Aber ich wage nicht darüber zu urteilen, ob wir hier wirklich ein Aussprechen einer heiligen Formel, des heiligen Gottesnamens vor uns haben oder nicht; wie die Texte aber jetzt dastehen, würde ich nicht unbedingt zu jener ersten Annahme geneigt sein.

So scheint es mir auch der Fall zu sein in dem von C. Schmidt veröffentlichten koptischen Evangelienfragment, das uns von dem ersten Erscheinen Jesu vor seinen Jüngern erzählt: „Warum zweifelt ihr noch und seid ungläubig?“ heißt es hier. „Ich bin der, welcher euch gesagt hat wegen meines Fleisches und meines Todes und meiner Auferstehung, damit ihr wisset, daß ich es bin“ [1]). Wahrscheinlich ist auch hier dies „ich es bin“ als mit unausgesprochenem Prädikativ zu denken.

Es ist ein nicht zu unterschätzender Unterschied, ob der Ausdruck mit oder ohne Prädikativ steht. In dieser Form kommt er sehr selten vor und muß unbedingt unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, in jener gehört er zu der eigentümlichen orientalischen

1) Preuschen, Antilegomena², S. 83. Vgl. Pistis Sophia, S. 5, 17.

Ausdrucksart, die Norden so glänzend aufgedeckt hat, und wozu die Zauberpapyri überall die reichlichsten Beispiele bringen [1]. —

Wir haben bis jetzt nur konstatieren können, daß der Ausdruck nicht mit voller Sicherheit außerhalb unseres 4. Evangeliums zu belegen ist. Spuren von ihm finden sich vielleicht in den synoptischen Evangelien, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit wenigstens Mark. 13, 6, aber auch dort ist eine andere Deutung möglich.

So könnte man vielleicht versucht sein, hier eine spezifisch johanneische Formelsprache anzunehmen; aber auch dies ist nicht richtig. Wir werden hier wie so oft, wenn es sich um das 4. Evangelium handelt, konstatieren können, daß seine Formeln aus seiner Umwelt geschöpft sind, daß es, wie so oft, sich in schon vor ihm geprägten Ausdrücken bewegt. Obgleich ich, trotz eifrigen Suchens, nur einige wenige Parallelen gefunden habe, sind sie doch m. E. genügend, um für diese unsere These die nötigen Beweise zu liefern.

G. Klein hat in seinen Arbeiten „Schem-ha-mephorasch" und „Den första kristna katekesen" [2] gezeigt, wie im Judentum der Name Gottes eine große Rolle spielt, und wie die Juden geheime Namen Gottes gekannt haben. Er hat auch die These ausgesprochen, daß Jesus diesen Gottesnamen gekannt hat, und daß er eben darum wegen Lästerung verurteilt worden ist, weil er den heiligen Namen vor dem Hohen Rat ausgesprochen hat, d. w. s. das *ἐγώ εἰμι* (Mark. 14, 62 und Joh. 18, 5 ff.) wird als der geheime rabbinische Gottesname „ani-we-hu" oder „ani" von Klein gedeutet, der also von Jesus öffentlich ausgesprochen worden wäre. Die Bedeutung dieser Untersuchungen liegt eigentlich darin, daß Klein aufgezeigt hat, daß auch im Judentum das in der ganzen hellenistischen Kultur verbreitete Spielen mit geheimen Namen vorhanden gewesen sei, und daß

---

1) Vgl. Ed. Norden, Agnostos Theos, Berlin 1913, S. 177 ff.

2) Die erste Arbeit ist m. W. nur in schwedischer Sprache zugänglich, herausgeg. Stockholm 1902; die beabsichtigten Hypothesen finden sich hier S. 39—52; die zweite Arbeit ist auch deutsch erschienen.

wir wirklich dort ein Spielen mit derartigen geheimen Formeln, wie die hier behandelte ist, finden können. Dagegen scheint seine Deutung der oben zitierten neutestamentlichen Stellen zu unsicher, um als Grund seiner Thesen dienen zu können.

Als Schem ha-mephorasch hat Klein „ani-we-hu“ aufzuzeigen versucht, und er meint, daß sich auch eine kürzere Form „ani“ finden lasse. Diese letztere würde dann eine vielleicht nicht zufällige Übereinstimmung mit dem johanneischen *ἐγώ εἰμι* dartun. Und doch muß man gegen diese Annahme bemerken, daß wir ein „ani-hu“ als dem griechischen *ἐγώ εἰμι* entsprechend erwartet hätten (und weder ani-we-hu, noch ani).

Viel näher als alle diese Talmudbeispiele passen vielmehr die Worte Jes. 43, 10 in Form und Ton zur johanneischen Formel. *Ἐγὼ μάρτυς*, heißt es dort in LXX, *λέγει κύριος ὁ θεός, καὶ ὁ παῖς ὃν ἐξελεξάμην, ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε καὶ συνῆτε, ὅτι ἐγώ εἰμι.* Hier bedeutet also die Formel deutlich ein Attribut Jahves, an dessen Wirklichkeit man glauben soll, und vor allem, wir haben hier denselben feierlichen Ton, der auch in den johanneischen Texten uns entgegenklingt; vielleicht tritt dieser im hebräischen Texte noch deutlicher hervor, wo die Verszeile mit dem wuchtigen כִּי־אֲנִי הוּא abschließt. Es scheint also hier von einem göttlichen Ehrenprädikat die Rede zu sein.

Wenn wir aber noch weiter in die alten Texte blicken, werden wir auch außerhalb des israelitischen Religionsgebiets ähnliche Formeln entdecken können.

Auch in einem ägyptischen Text habe ich sie nämlich belegt. Im Kapitel vom „Hervorgehen am Tage aus der Unterwelt“ (Ermanns Übersetzung, S. 459 f.) hören wir: „Ich bin der Gott Atum, der ich allein war. ... Ich gelange zu diesem Lande der Verklärten und trete ein durch das prächtige Tor. Ihr, die ihr vorn steht, reicht mir eure Hände; ich bin es, ich bin einer von euch geworden. Ich bin mit meinem Vater Atum zusammen alltäglich.“

Zuletzt notiere ich auch ein Beispiel aus dem magischen Papyrus, P. Leyd. W. VII 33: *καὶ μηδείς με καταβιάσαιτο, ὅτι ἐγώ εἰμι· λέγε τὸ ὄνομα* ..., und Z. 39 *οὐ μή μου λυ-*

μάνης σάρκα· ὅτι ἐγώ εἰμι· λέγε τὸ ὄνομα. Ich war zuerst versucht, hier die in diesen Zauberpapyri so gewöhnliche Identifizierung des Zauberers mit einem mächtigen Gott (also eine Formel wie: ich bin Osiris oder dgl.) zu finden, nur daß der geheime Name nicht genannt werden dürfte, sondern dem Mysten nur persönlich anvertraut, also nicht in Schrift angegeben werden möchte; aber ein Vergleich mit z. B. Z. 29, 45, 19 (vgl. Z. 25 *ὅτι ἐγώ εἰμί τις· λέγε τὸ ὄνομα*)[1]) zeigt, daß dies nicht der Fall sein kann. So haben wir also hier eine analoge Verwendung der Phrase: „ich bin es" wie im 4. Evangelium.

Vielleicht lassen sich die Beispiele mehren, obgleich ich nur diese habe finden können, andere werden wahrscheinlich dabei glücklicher sein als ich. Aber sie genügen mir, um die Behauptung wagen zu können, daß der Verfasser unseres 4. Evangeliums auch hier mit Vorstellungen operiert, die er nicht selber geschaffen hat, daß er hier wie sonst so oft Jesus Worte in den Mund legt, die er nicht als erster gesprochen hat, sondern die vielleicht nicht selten von den Heilandsgestalten seiner Umwelt den Menschen zugerufen wurden.

Daß wir es hier mit altem Gut zu tun haben, dafür zeugt m. E. der Umstand, daß wir die Formel in ägyptischen und alttestamentlichen (Dtjesaj.) Texten gefunden haben, wie auch in den Zauberpapyri. Besonders dieser letzte Umstand ist für uns wichtig, weil wir dadurch konstatieren können, daß die Formel auch in späteren Zeiten im Gebrauch gewesen ist, wie auch, daß sie noch ihren feierlichen Ton bewahrt hat. So hat, m. E., der Verfasser des Johannesevangeliums sie nicht aus dem Alten Testament genommen — wäre es doch eigentümlich, wenn er eben diese, doch nicht allzu hervortretenden Worte auf Jesus übertragen hätte —, sondern aus seiner Umwelt, aus dem rings um ihn brausenden religiösen Leben sei es mehr jüdisch-hellenistischen, sei es mehr allgemein hellenistisch-synkretistischen Charakters.

Was die Formel hier bedeutet hat, kann wohl kaum mit vollständiger Gewißheit festgestellt werden, wie es so oft mit

---

1) Vgl. Dieterich, Abraxas, S. 190ff. oft.

formelhaften Termini der Fall ist; auch ihr Ursprung liegt im Dunkel, ist doch das Material für solche Schlüsse zu gering. So viel läßt sich doch wohl sagen, daß die Phrase ein Attribut bezeichnet, auf das man großes Gewicht gelegt hat, und zwar auch wenn, wie in unseren Beispielen, ihre Bedeutung ziemlich abgeschliffen zu sein scheint.

Vergleichen wir die Stellung im Zusammenhang, die dies „ich bin es“ in den gleichzeitigen Texten, den Zauberpapyri, hat mit der, die es im Johannesevangelium hat, so muß die Ähnlichkeit sofort auffallen. „Ich bin es“, das scheint das Höchste und Beste zu sein, was man von sich aussagen kann, ein göttliches Ehrenprädikat, es sind die Zauberworte, denen nichts widerstehen kann. Es ist die höchste Würdebezeichnung Jesu, die sich dann erst als über alle Zweifel erhoben zeigen wird, wenn alles das geschehen ist, was dem Menschensohn geschehen mußte; erst dann ist er dieser: „ich bin es“.

Würde ich also eine Vermutung über die Bedeutung der Formel wagen, so dünkt es mich am wahrscheinlichsten, daß sie eine Identität des Redenden mit dem Gotte, seine Göttlichkeit und göttliche Macht aussagen will; wenigstens in dem Papyrus scheint dies der Fall zu sein. Und das würde auch ausgezeichnet ins Johannesevangelium hineinpassen. Wir haben ja finden können, daß hier der Terminus überall, wo er mit Sicherheit zu belegen ist, mit derartigen Gedanken im nahen Zusammenhang steht, in sie übergeht, ja durch sie erläutert wird. Und dann würde diese Annahme gewissermaßen mit der von Klein ausgesprochenen Vermutung zusammentreffen, daß wir es bisweilen im 4. Evangelium mit einem alten (hebräischen) Geheimnamen zu tun haben, dem Namen ani(-we?)-hu, der die nahe Verbindung, ja Identität zwischen Israel und seinem Gott aussagen will [1]). Wie die heidnischen Zauberer vom Einssein mit ihrem Gotte redeten, so redete Israel von der nahen, innigen Verbindung zwischen Israel und Gott, und zwar in denselben Formeln.

So gehört denn das „ich bin es“ in die Reihe von Epi-

1) Vgl. Schem-ha-mephorasch, S. 41 ff.

theta, die das Johannesevangelium Jesus zuschreibt, die aber schon vor Jesus von anderen ausgesprochen sind und anderen zugeschrieben worden sind. Es ist einer dieser vielen „Namen", mit denen unser Verfasser Jesus benennen will. Durch derartige „Namen" drückt der Verfasser seine „Glaubensdogmatik" aus. Jesus, kein anderer von allen diesen, die es von sich selber aussagten, ist der Sohn Gottes, das Licht der Welt, der Weg usw., wie nun alle diese Termini lauten. Daher ist es nicht unrichtig, wenn z. B. Wrede von unserm Evangelium als von einer dogmatischen Schrift redet: Polemik und Apologetik beherrschen oft ihre Darstellungen. Je mehr wir die Umwelt des Evangeliums kennen lernen, desto heller tritt dies ans Licht.

Derartige „Namen" Gottes oder Jesu offenbaren uns also sein Wesen. Wie wichtig die Kenntnis dieser Namen den Hellenisten erschien, das zeigen uns deutlich diese Zauberpapyri, die wir jetzt in solchem Überfluß besitzen. In diese Gedanken scheint auch das Johannesevangelium hineingezogen zu sein. —

Der hier behandelte „Name" ist nur einer unter den vielen, mit denen das Johannesevangelium seine Kenntnis von Jesus formuliert. Wer es aufmerksam durchliest, wird bald finden, daß es fast alles, was es ausdrücklich hervorheben will, durch derartige Schlagworte oder Titel zum Ausdruck zu bringen sucht, die zum größten Teil schon vor dem Evangelium geprägt waren, die aber jetzt auf Jesus übertragen werden. So ist es mit Formeln, wie: Jesus der Sohn Gottes, das Licht der Welt, der gute Hirt usw., der Fall.

Das Evangelium betont außerdem selbst, daß es auf diese „Namen" Jesu — wie es die Sache, die hier behandelt worden ist, selber benennt — großes Gewicht legt.

Schon rein statistisch kann man konstatieren, daß die Verwendung von ὄνομα in dieser hellenistisch-religiösen Bedeutung im Johannesevangelium zugenommen hat, wenn ich es mit den Synoptikern und Paulus vergleiche (nur die Akta sind vielleicht noch weiter gegangen). Wir haben hier die Phrasen *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα* ... 1, 12; 2, 23; 3, 18, kommen im Namen

des ... 5, 43; 12, 13; 14, 26. Weiter wird der Name als Kraftquelle gedacht: 10, 25; 17, 11. 12; 20, 31 (im Namen ... beten 14, 13. 14; 15, 16; 16, 23. 24. 26). Und schließlich ist er die Bezeichnung von Gottes (Herrlichkeit) Person 12, 28; 17, 6. 26.

Besonders die Ausdrucksweise Jesu in den beiden zuletzt vermerkten Versen ist beachtenswert. Jesus sagt 17, 6 (in dem „hohepriesterlichen Gebet“) von dem Werke, das er auf der Erde getan hat: „Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart, die du mir aus der Welt gegeben hast.“ Hier faßt Jesus also seine Aufgabe als eine Offenbarung von Gottes Namen zusammen. Diesen Gottesnamen hat Gott ihm gegeben (17, 11. 12), durch diesen Namen werden seine Jünger bewahrt, durch ihn werden sie zusammengehalten. Und im letzten Verse des Kapitels faßt er das Ganze so zusammen: „Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt, ich aber habe dich erkannt, und diese haben erkannt, daß du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde ihn kundtun, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen.“ Jesus hat den Gläubigen, den „Eingeweihten“, den (oder die) heiligen Gottesnamen mitgeteilt. Aber als Zweck wird angegeben: damit die Liebe Gottes in ihnen sei. Eine *ἐξουσία*, wie die Hellenisten von der Kenntnis des Namens eines Gottes gewöhnlich erwarteten, wird dadurch erworben: Gottes Liebe. Das ist charakteristisch dafür, wie stark der Verfasser alles ins Ethisch-Religiöse wendet.

War hier vom Namen Gottes die Rede, so ist es der Name Jesu, an den man glauben muß, um errettet zu werden; die Christen werden „die, die an seinen Namen glauben“ benannt (1, 12; 2, 23), wer nicht glaubt, ist schon verurteilt, weil er nicht zum Glauben an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes gekommen ist (3, 18). Damit können wir das oben zitierte (8, 24) Wort vergleichen: „Wenn ihr nicht glaubt, daß ‘ich es bin’, werdet ihr an euren Sünden sterben!“ (vgl. 13, 19; 11, 27. 42; 14, 10. 11; 16, 27. 30; 17, 8. 21; 20, 31). Überall können wir Bezeichnungen für Jesu Herkunft und Wesen finden:

er ist Christus der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist (11, 27; 20, 31); der Heilige Gottes (6, 69); er ist von Gott ausgegangen (11, 42; 16, 27. 30; 17, 8. 21); er ist im Vater und der Vater in ihm (14, 10. 11). Das alles ist, was die Christen „glauben“ müssen.

Ist dies nun richtig, dann zeigt es sich — wie m. E. immer bei einer genaueren Untersuchung des 4. Evangeliums —, daß wir es hier mit dogmatischen und polemischen Sätzen zu tun haben. Das Johannesevangelium ist gar nicht so „mystisch“, gar nicht so „innig“, wie man, nach einem oberflächlichen Blicke, gern glaubt. Es ist keine „geschichtslose“ Mystik, die hier zu uns redet, sondern diese Schrift scheint statt dessen mitten im lebendigsten und heftigsten Leben und Kampf der Zeit zu stehen. Und von dieser johanneischen Umwelt scheinen besonders die „Namen“ Jesu uns Auskunft geben zu können. Wer solche Züge studiert, kann vielleicht mehr dazu verhelfen, das 4. Evangelium unseres Neuen Testaments zu verstehen, als wer die eine oder andere Hypothese über den Verfasser zu verfechten sucht, eine Frage, die allzusehr für die Forschung im Vordergrund gestanden und wichtigere Probleme zurückgeschoben hat.

2.

Kleine Beiträge zur Lutherforschung.

Von

D. O. Albrecht, Naumburg a. d. S.

Fortsetzung und Schluß.

---

4. Die Reimsprüche Luthers vom Hofleben in Rörers Abschrift.

In Luthers Handexemplar des Neuen Testaments vom Jahre 1540 (siehe o. S. 80) hat Georg Rörer auf Bl. B 1[a] neben dem gedruckten Verzeichnis der neutestamentlichen Bücher die Reimsprüche vom Hofleben eingeschrieben, die Joh. Aurifaber am Schluß seines 2. Eislebener Ergänzungsbandes vom Jahre 1565 Bl. 501[b]—502[a] abgedruckt hat mit dem Vermerk am Rande „Diese Verse sind zuuor nicht gedruckt". Aurifabers Notiz ist glaubwürdig, ein früherer Abdruck ist nicht ermittelt. Da Rörer bereits am 24. April 1557 starb, verdient seine Abschrift besondere Beachtung, da sie vor dem ersten Abdruck nach dem Manuskript angefertigt worden sein muß.

Wir drucken Rörers Text (R) mit Auflösung der zweifellosen Abkürzungen ab und fügen die sachlichen und wichtigeren formellen Abweichungen des ersten Aurifaberschen Druckes (A) als Lesarten bei.

„Im Thon Ein leppisch man,
Wer sich nimpt an
Ders redlin kan

---

1 Bei A lautet die Überschrift vollständiger: „D. Martini Luthers beschrei=||bung des Hoflebens oder Hofe Vers. || Intus quis? Tu quis? Aperi, Quid quaeris? vt intrem, || Fers aliquid? Non, esto foras, Fero quid? satis, intra.|| Cantio de Aulis, Im Thon ein Leppisch Man || D. M. L.||" Neben den ersten Zeilen steht noch die oben angeführte Randbemerkung Aurifabers.

2 Vor 'Wer' ist „1." angefügt A 3 Ders] Vns (so!) A redlein A

Hubsch auff der ban
5 Lan vmbher gan
Vnd schmeichlen schon
Find iederman
Ein feil vnd wahn
Ist itzt im korb der beste ha[n]
10 |∾ Der ghet zu Hof itzt oben an
Der ist zu Hof am besten dran

Denn wer gedecht
Zu leben schlecht
Gantz from vnd grecht
15 Die warheit brecht
Der würd durchecht
vnd gar geschwecht
Gehónt vnd gschmecht
Vnd blib alzeit der andern knecht

---

20 Beim schmeichel stab,
Gwint mancher knab,
Groſs gut vnd hab
Gelt gunst vnd gab
Preis ehr vnd lob
25 Stóſt andre rab
Das er hoch trab
So ghet die welt itzt auff vnd ab"

---

4 Hübschs A 6 schmeicheln A 7 jberman A

9 Der letzte Buchstabe der Rörerschen Schrift ist hier abgeschnitten. A liest: „han, vel".

10 Das Zeichen |∾ am Anfang fehlt A, am Ende steht: „an, vel" A

11 Am Ende der Zeile Punkt, vorher Kommata am Schuß der Zeilen 2. 5. 6. 8, doch kein Strich unter Z. 11 bei A.

12 Am Anfang der Zeile steht bei A „2.", am Ende jeder Zeile dieser Strophe ein Komma, bei der letzten ein Punkt, darunter kein Strich.

14 gerecht A 16 wird A Z. 17 war von Rörer versehentlich ausgelassen, wird aber unten am Rande nachgebracht mit entsprechenden Verweisungszeichen.

19 bleibt A

20 Am Anfang der Zeile setzt A „3." ein, am Ende jeder Strophenzeile (außerdem hinter 'Preis') ein Komma, zuletzt einen Punkt. Die Kommata bei Rörer am Schluß der Zeilen 20 und 21 erklären sich daraus, daß er bei der Abschrift, durch den knappen Raum hier eingeengt, umbrechen mußte und nun den Beginn eines neuen Verses innerhalb seiner Zeile markieren wollte.

Aurifaber allein hat dann noch folgende Strophe:

„4. Wer solchs nicht kan,
Zu Hofe than,
Thue sich dauon,
Im wird zu lohn,
Nur spot vnd hohn,
Denn Heuchelman
Vnd Spötterzan,
Ist itzt zu Hof am besten dran."

Wir besprechen die Authentie, die Textüberlieferung, die Ursprungszeit und den Wortsinn. — R. Neubauer, M. Luther II [3] (1907) S. 151 bemerkt treffend: „Das Lied zeigt wieder, was wir auch sonst oft sehen, daß Luther den ihn umgebenden gesellschaftlichen Verhältnissen gegenüber einen offenen klaren Blick hatte", fügt aber dann überraschenderweise hinzu: „Übrigens wollen wir nicht verhehlen, daß wir an der Autorschaft Luthers Zweifel hegen." Gründe gibt er für seine Bedenken nicht an. Die beiden humoristischen lateinischen Hexameter, die A am Anfang hat, könnten „wohl mittelalterlichen [humanistischen?] Ursprungs" sein, wie in der Braunschweiger Ausgabe 8, 93 Anm. 2 vermutet wird [1]), nicht aber die deutschen Verse, die in ihrer kernigen Ausdrucksweise durchaus das Gepräge Lutherscher Geistesart an sich tragen. Aurifabers Angabe, daß in der von ihm benutzten Handschrift das „D. M. L." gestanden habe, ist glaubhaft (doch mag er den ersten Titel selbständig formuliert haben). Allerdings fehlt in der Abschrift Rörers, der offenbar eine kürzere Vorlage benutzte, die Bemerkung, daß Luther der Verfasser sei; aber schon der Umstand, daß Rörer, der unermüdliche Sammler der Lutherana, diese Reime in das

1) Hier sind sie in deutsche Hexameter so übersetzt:
'Ist man zu Haus?' 'Wer seid Ihr?' 'Macht auf!' 'Was wollt Ihr?' 'Den Eintritt!'
'Bringt Ihr was?' 'Nein!' 'Bleibt draußen!' 'Ich bring was.' 'Immer willkommen.'

O. G. Schmidt, Luthers Bekanntschaft mit den alten Klassikern (1883), der S. 40 ff. Proben von Luthers eigener lateinischer Poesie zusammengestellt hat, hält es nach S. 44 doch für möglich, daß Luther die obigen lateinischen Verse selbst gemacht habe.

kostbare, ihm seit etwa 1541 anvertraute Buch (s. diese Ztschr. 1914, S. 165 Anm.) eingetragen hat, erweckt ein günstiges Vorurteil für Luthers Autorschaft. Zwei von uns oben zu Nr. 3 Anm. 1 aus demselben Bande angeführte andere Abschriften Rörers enthalten Texte, die ganz zweifellos von Luther herstammen, ohne daß D. M. L. beigefügt ist. Das Fehlen der Unterschrift beeinträchtigt diese Gewißheit nicht. Das trifft m. E. auch auf die Verse vom Hofleben zu.

Was die Textüberlieferung angeht, so macht R an einzelnen Stellen — besonders in Z. 3, 16 und 19 — den Eindruck größerer Ursprünglichkeit. Daß Rörer hier seine Vorlage eigenmächtig korrigiert haben sollte, darf man nicht annehmen, er ist als sehr gewissenhafter Abschreiber bekannt. Anderseits ist ihm der Aurifabersche Text augenscheinlich überlegen, besonders wenn man auf das Ganze sieht. A ist vollständiger als R; das zeigt der lateinische Eingang und die 4. deutsche Strophe; diese sind sicher echt und nicht etwa Aurifabers Erfindung. Aber auch an den einzelnen Stellen, wo in den parallelen Texten A von R abweicht, fragt es sich, ob sie nicht zum Teil wenigstens als bedachtsame Korrekturen Luthers anzusprechen sind. In Z. 3 ist das wohl ursprüngliche 'Ders' R (was jedenfalls relativisch zu fassen ist) neben dem voranstehenden 'Wer' (Z. 2) störend, eine Unebenheit, die durch 'Vnds' (= 'und das', 'Vns' A ist natürlich Druckfehler) angemessen geglättet ist, vielleicht durch Luther selbst. In Z. 4 ist die Korrektur Hubsch R] Hübschs A jedenfalls nicht unlutherisch, da die Bildung der Umstandswörter mit s bei Luther öfter vorkommt; man beachte die Nachweise bei C. Franke, Grundzüge der Schriftsprache Luthers 2. Aufl. (1914) II: Wortlehre, § 67 S. 178. Die Änderung kann also von Luther stammen. In bezug auf Z. 16 und 19 könnte man zunächst geneigt sein, die Ersetzung der Konjunktive 'würd', 'blib' (R) durch die Indikative 'wird', 'bleibt' (A) für eine gute Änderung zu halten, sofern durch die Indikative der Sinn kräftiger ausgedrückt werde: so geht es wirklich her bei Hofe! Aber dagegen spricht die Erwägung, daß die einseitige Tilgung der Konjunktive im Nachsatz ohne ein gleichartiges Verfahren im Vorder-

satz eine Unklarheit und Härte bedeutet. Steht der Konjunktiv voran ('Wer gedächte und brächte'), so muß auch folgerichtig der Nachsatz die Möglichkeitsform ('würde', 'bliebe') erhalten; und umgekehrt: wird hier der Indikativ eingesetzt, so muß dies auch dort geschehen (was im vorliegenden Falle zur Zerstörung des Reims geführt hätte). Die in A tatsächlich vorliegende Ungleichartigkeit der doch logisch aufeinander bezüglichen Zeitformen möchte ich eher dem Aurifaber schuldgeben als Luther, der wohl mit Bedacht den in Strophe 2 berichteten Fall als einen unwahrscheinlichen, kaum möglichen hat bezeichnen wollen und schwerlich im Nachsatz jene kühne Änderung des Modus der beiden Verba selbst vorgenommen hat. Es ist m. E. wahrscheinlicher, daß hier R den ursprünglichen Luthertext aufbewahrt hat, der von A eigenmächtig, sei es mit Bedacht, sei es aus Nachlässigkeit, abgeändert worden ist. — Minder gut als bei R ist jedenfalls bei A in Z. 14 die Dehnung 'gerecht', wodurch eine Silbe zuviel entstanden ist, hier hat R mit 'grecht' sicher das Bessere. Auch die geringfügigen Änderungen der Laute in Z. 3: redlin R] redlein A, in Z. 6: schmeichlen R] schmeicheln A, in Z. 7: iederman R] jderman A sind wohl eher auf Aurifaber oder seinen Drucker als auf Luther zurückzuführen [1]); desgleichen die um größerer Übersichtlichkeit willen eingefügten Zahlen zu Beginn der 4 Strophen.

Wie ist das Verhältnis der Texte zu erklären? Sehe ich recht, so hat Rörer einen älteren Entwurf Luthers abgeschrieben, Aurifaber dagegen hat das später von Luther vervollständigte, vielleicht auch durchkorrigierte, aber noch nicht ganz ausgereifte Manuskript abgedruckt. An den angeführten Stellen hat R jedenfalls mehrmals den besseren Text aufbewahrt. Für unsere Vermutung, daß der von Rörer abgeschriebene Text ein Entwurf Luthers war, spricht auch der Umstand, daß am Schluß der 1. Strophe für deren letzte Zeile 'Ist itzt im korb der beste han' zur Auswahl noch zwei Ersatzzeilen hinzugefügt sind; die

1) Aber unlutherisch sind diese Änderungen der Laute nicht, beiderlei findet sich bei Luther; s. Franke a. a. O. 2. Aufl. I, 147f. 152f. 167ff.

erste Fassung genügte eben Luther nicht. Als er dann später die 4. Strophe verfaßte, benutzte er von diesen beiden Ersatzversen den zweiten als Abschluß des ganzen Gedichts, versäumte es aber, die verwertete Zeile im Vorstehenden auszustreichen und überhaupt das Ende der 1. Strophe endgültig zu ordnen. So haftete denn auch seinem vervollständigten und vielleicht auch sonst verbesserten Manuskript noch etwas Unfertiges an. Eben in dieser Form hat Aurifaber es gefunden und drucken lassen. — Die den deutschen Versen vorangestellten zwei lateinischen Hexameter unsicheren Ursprungs (s. o.) bezeichnen nicht eigentlich das Thema des folgenden Gedichts, sondern bringen einen neuen Gedanken zur Charakteristik des Hoflebens, in das man nur durch Bestechung Eintritt gewinne, hinzu; diese Erwägung bestätigt unsere aus der Textvergleichung von R und A sich ergebende Vermutung, daß sie dem früheren, in sich relativ abgeschlossenen Entwurf erst nachträglich von Luther hinzugefügt sind.

Die Abdrücke in den folgenden Gesamtausgaben (Altenburg 5, 804; Leipzig 22, 582; Walch 14, 1363; Erlangen 64, 348 f.) geben den Urdruck A mehr oder weniger genau wieder. Die Altenburger entnimmt daraus sogar unüberlegterweise die Randbemerkung Aurifabers: „Diese Verß sind zuuor nicht gedruckt." Aurifabers Druckfehler 'Vns' in Z. 3 ist in der Altenburger und Leipziger Ausgabe wiederholt, bei Walch, in der Erlanger und von Neueren [1]) in 'Unds' verbessert. Die Fehler und Textänderungen der Nachdrucke aufzuzählen ist nicht nötig.

Wann Luther die Verse verfaßt hat, wissen wir nicht. Weder in Rörers Abschrift noch in Aurifabers Druck ist ein Ursprungsjahr angegeben. Aurifaber, der in seinen Ergänzungsbänden die Lutherschriften i. a. chronologisch ordnet, hat im zweiten Bande

---

1) Genannt seien hier nur K. Goedeke, Dichtungen von D. M. Luther (1883) S. 144; G. Schleusner, Luther als Dichter, 2. Aufl. (1892) S. 202; Braunschweiger Ausgabe der Werke Luthers f. d. christl. Haus 8, 93; Neubauer a. a. O. S. 161; Luthers Schriften herausg. v. E. Wolff (Kürschners deutsche Nationalliteratur Bd. 15), S. 378 f. Bei Goedeke a. a. O. ist noch ein Abdruck von J. Chr. Olearius, Jubilierende Liederfreude, 1717, letzte Seite, angeführt.

die aus den Jahren 1523—1538 stammenden bringen wollen. Auf Bl. 471[a] beginnt Annus 1538, auf Bl. 498[b] unterbricht er aber den Abdruck der dahin gehörigen Predigten über Joh. 1—4; er hatte sie nur bis zum Ende von Joh. 2 gedruckt und bemerkt dann, daß er, um den Umfang des Bandes nicht zu sehr anschwellen zu lassen, den Rest dieser Predigten (über Joh. 3 und 4) auf seinen dritten — bekanntlich nicht mehr erschienenen — Tomus verspare, der auch die Matthäuspredigten und verschiedene andere ungedruckte Schriften enthalten solle. Er läßt aber schließlich als Füllsel auf Bl. 498[b] bis 502[a] noch vier verschiedene kleinere Stücke abdrucken, nämlich eine Vorrede vom Jahre 1527, einen Brief vom Jahre 1534, einen anderen vom Jahre 1531 und zuletzt unseren „Hofevers", der jeglicher Zeitangabe entbehrt. Die Altenburger Ausgabe druckt letzteren, gleichfalls ohne nähere Zeitangabe, im Anhang zu den Schriften des Jahres 1531 ab, vielleicht weil in ihrer Vorlage (A) jener Brief vom Jahre 1531 voranstand. Eigenmächtig und ohne Angabe eines Grundes hat sodann die Leipziger Ausgabe der deutschen Überschrift nach „Hofe-Verse" hinzugefügt: „Anno 1530". Diese willkürliche Angabe hat darauf nicht nur Walch wiederholt, sondern auch die Erlanger Ausgabe, die doch Aurifabers ersten Druck verglichen haben will. Neubauer, der a. a. O. S. 161f. den Text nach Aurifaber, aber nicht ganz genau, druckt, weiß von dem angeblichen Ursprungsjahr 1530 nur aus Schleusner, Luthers Dichtungen S. 62, er erklärt aber (S. 151), diese Angabe sei „wenig wahrscheinlich, da das Lied einen viel älteren Eindruck macht"; es „muß der sprachlichen Form nach den zwanziger Jahren angehören, in denen ja auch Luthers Kirchenlieder zum größten Teil entstanden sind". Doch mit einem Kirchenlied hat der Reimspruch gar nichts zu tun, und dafür, daß das reiche blühende Sprachgewand, vollends in solcher Spruchdichtung, die Verlegung des Ursprungs in jene Frühzeit notwendig oder auch nur wahrscheinlich mache, ist kein Beweis zu erbringen; Eindrücke entscheiden nichts. — Man darf aber daran erinnern, daß die Schilderung des Hoflebens sich mit der bekannten Auslegung des 101. Psalms vom Jahre 1534 berührt, wo von den

Verleumdern, Lügnern, Heuchlern, Schmeichlern, von dem schönen Kätzlein bei Hof, genannt Adulatio, die Rede ist (vgl. Erl. Ausg. 39, 337 ff. 340 ff.). Man könnte daher vermuten, daß das Lied um diese Zeit entstanden sei. Doch bleibt das unsicher. Vielleicht ist Luther zu seinen Hofeversen durch die Lektüre von Reineke Vos, den er etwa 1540 kennen gelernt hat, angeregt worden? Die Geschichte des Fuchses, der mit seinem gewandten Schmeicheln und schlauen Betrügen bei Hof obenan kommt, stimmt mit dem Grundgedanken der Lutherschen Dichtung gut zusammen. Diese Vermutung dürfte sich berufen auf einen Bericht des Mathesius in seiner 12. Predigt über das 40. Jahr in Luthers Leben (bei Loesche S. 279, 28 ff.): „Auff ein ander zeyt bracht Doctor mit sich den Sechsischen Renckefuchs, den lobt er für ein merck lich gedicht vnd lebendige contrafactur des hoflebens." Die Richtigkeit dieser Erinnerung ist nicht zu bezweifeln, denn der Berichterstatter Mathesius war gerade in jenem Jahre 1540 Luthers Tischgenosse, vgl. Kroker, Luthers Tischreden in der Mathes. Sammlung S. 11 f. 38 f. Aber eine Folgerung daraus, daß Luther erst daraufhin seine Spruchreime verfaßt habe, ist eine unsichere Vermutung. Andere Tischreden, die frühestens aus den dreißiger Jahren stammen, enthalten einige ähnliche Aussprüche Luthers über das Hofleben; siehe Förstemann-Bindseil 4, 701 ff. — Dürfte man für die Verlegung der Abfassungszeit in Luthers späteres Leben etwa noch die Tatsache geltend machen, daß Rörers Abschrift des Gedichtes erst nach 1540 gefertigt ist? (Denn das Luthersche Handexemplar des N. T.s, wo Rörer es hineingeschrieben hat, ist ja erst 1540 gedruckt, das Exemplar ist erst 1541 einstweilig, 1545 oder 1546 endgültig in seinen Besitz gelangt; (s. diese Ztschr. 1914, S. 165). Aber Rörer könnte ja ein aus früherer Zeit stammendes Manuskript Luthers erst spät kennen gelernt haben. Kurz, eine irgendwie sichere Nachricht über die Abfassungszeit des Liedes besitzen wir nicht. Immerhin darf gesagt werden, daß keines der angeführten literarischen Zeugnisse auf die von Neubauer a. a. O. bevorzugte Frühzeit Luthers hinweist.

Schließlich noch ein paar Bemerkungen über den Wortsinn,

um den am meisten Neubauer a. a. O. S. 161f. sich bemüht hat. Der allgemeine Sinn ist wohl klar: durch Schmeicheln oder Heucheln (Strophe 1. 3. 4) und durch Verleumden oder Spotten (Str. 1. 4) gewinnt man am sichersten Einfluß bei Hofe, während ein gerades, gerechtes, wahrhaftiges Verhalten dort Verachtung und Unterdrückung erntet (Str. 2. 4). Ein kluger, rücksichtsloser Streber, der jene unlauteren Mittel nicht verschmäht, kommt im wechselnden Glückslauf des Lebens am ehesten voran, obenauf, während der Redliche herabgestoßen wird.

Am schwierigsten ist die bildliche Rede Z. 3—5 zu deuten. Neubauer bemerkt dazu: „Worauf das Bild deutet, wird klar, wenn man es in die vulgäre Redensart umsetzt: 'wer seinen Gaul zu lenken weiß', gemeint ist die (Lebens-)Rennbahn, auf der nach Gunst, Ehre, Gewinn gejagt wird, die eben bei Hofe am reichsten zu erhalten sind. Bei 'Rädlein' spielt die mittelalterliche Vorstellung des laufenden Glücksrades mit hinein." E. Thiele, Luthers Sprüchwörtersammlung S. 137 faßt es = 'schmeicheln'; erläuternd fügt er bei: es „erinnert an das Treiben des Rades auf dem Spielplatz der Kinder oder an Rädlein = Tanz", während bei anderen Stellen an das sich drehende Glücksrad oder an das Drehen eines Treibrades in einer Maschine oder an einen Wagen zu denken sei. — Es lohnt sich, näher zu erwägen, ob oder inwieweit Luthers Worte mit Bezug auf die damals ganz lebendige, erst im 17. Jahrhundert erlöschende Vorstellung vom Glücksrad gedeutet werden können. Die beste Belehrung darüber gibt K. Weinhold, Glücksrad und Lebensrad, in den Abh. d. Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1892, 1—27 (mit 2 Tafeln) [1].

Weinhold beschreibt a. a. O. zwei in Abbildungen beigefügte Darstellungen aus alten Tiroler Bauwerken, eines Glücksrades in der Kapelle des Schlosses Gravetsch und eines Lebensrades in der Kapelle neben der Kirche von Verdings, und geht

---

1) Vgl. auch Grimms Deutsches Wörterbuch s. v. 'Rad' und 'Rädlein' Bd. 8 Sp. 86 Z. 52; besonders noch W. Wackernagel, Kleinere Schriften I (1872) S. 241ff.: „Das Glücksrad und die Kugel des Glücks".

mit meisterhafter Beherrschung der Literatur und der Kunstgeschichte der Entwicklung dieser beiden öfter ineinander fließenden Vorstellungen, die den Wechsel des Glückes und der Lebenszeit im ganzen Weltgetriebe versinnlichen, nach, vom klassischen Altertum an bis ins 17. Jahrhundert hinein. Schon bei den römischen Dichtern und Prosaikern (Tibull, Ovid, Tacitus u. a.) begegnen wir öfter dem Bild des auf- und niedergehenden Rades und der rollenden Kugel für das wandelbare Schicksal der Menschen und Völker. Durch einflußreiche Schriftsteller wie Boethius wurde diese Vorstellung dem christlichen Mittelalter vermittelt und ging in die Bildersprache der lateinischen, deutschen und romanischen Dichter der späteren Jahrhunderte über. Die deutschen Gedichte des 13. und 14. Jahrhunderts sprechen von des 'gelückes rat, der Sälden schîbe, gelückes schîbe' als einem selbständig sich bewegenden, hin und her rollenden Rade; das Rad ist also hier das Glück selbst, und öfter wird der einzelnen Seele ihre schîbe zugeschrieben. Die nächste Entwicklungsstufe ist das frei umgetriebene Rad, auch noch ohne Fortuna, aber mit Menschengestalten besetzt; typisch sind dabei 4 Männergestalten: von links strebt einer am Rade hinauf mit der Beischrift 'Regnabo'; oben sitzt ein König, über ihm steht 'Regno'; rechts fällt ein Mann hinab, 'Regnavi' steht am Kopfe; unten liegt ein vierter, 'Sum sine regno' ist ihm beigeschrieben. Die nächste Form ist das Rad, neben dem Fortuna steht und Menschen hinauf- und hinabbefördert, ohne daß sie selbst das umrollende Rad dreht. Beliebter war die Vorstellung, daß Fortuna selbst das Rad wälzt, sei es, daß sie auf der Nabe des Rades sitzend, dasselbe durch ihre Schwere umtreibt, sei es, daß sie in die Speichen greift und damit das Rad dreht („Fortuna ir schîbe lâzet umbe gân", „frô Sälde trîbet des gelückes rat", heißt es in den Gedichten). Das Gravetsche Gemälde zeigt die Fortuna mit verdeckten Augen — den Typus des blinden Glücks —, wie sie mit den Armen in die Speichen greift und dadurch das Rad umdreht. Eine auf dieses Gemälde genau zutreffende Beschreibung führt Weinhold in dem folgenden Spruch Reinmars von Zweter an:

„Ich sah gemalt auf einer Wand
Die allerschönste Fraue. Gelückes Rad stund ihr zur Hand:
Sie trieb es um geschwinde, nachdem sie's selber däuchte gut.
Vier Mann ich auf dem Rade sah:
Der ein' saß oben drauf, ein König, wie er rühmt sich da.
Der zweit' stieg auf behende: 'nun ward auch ich ein König frohgemut'.
Der dritte sprach: „ich darf nicht prahlend schallen,
Ich war ein König, bin herab gefallen."
Der vierte lag ganz unten, krumm,
Das war ein Mann voll Traurigkeit,
Dem Trost noch Hoffnung war bereit. —
Seht, also geht die Welt hier mit uns um." —

Als jüngeres Mittel zur Bewegung des Rades, in der Zeit des 15.—17. Jahrhunderts, erschien die an der Nabe angebrachte Kurbel; diese wird gewöhnlich von der Fortuna selbst umgetrieben, die zuweilen aber durch andere Gestalten oder Allegorien ersetzt wird; so ist z. B. um die Kurbel ein Strick geschlungen, der durch eine aus den Wolken ragende, vom Kreuznimbus umgebene Hand gelenkt wird; einmal sind als Raddreher statt der Fortuna zwei elegante Herren mit aufgeknöpften Ärmeln und in Schnabelschuhen (Höflinge?) zu sehen. Die Zahl der Figuren, die zum Teil auch allegorische Tiergestalten darstellen, wechselt von 3 bis 8, meist sind es 4. — Glück und Unglück, aber auch das Leben selbst in seinem Auf- und Absteigen von der Kindheit bis zum Tode stellte man unter die Macht der Fortuna, der Göttin der Zufälle. So wandelte sich das Glücksrad leicht in ein Zeit- oder Lebensrad. Auf letzterem erscheint gewöhnlich der Tod, der durch die Speichen greifend, den Umschwung des Lebensrades gewaltsam aufhält. So z. B. auf einem Holzschnitt von 1480. Links vom Ständer stehen 3 junge Männer, um sich auf das Rad zu schwingen, ein vierter hat einen Sitz zu unterst erreicht, wird aber von einem rasch Hinzutretenden an den Füßen ergriffen, der sich dadurch nachschwingen oder jenen herabzerren und sich an seine Stelle setzen will. Über ihm sieht man einen jungen Kaufmann:

Ich will suchen niw fund,
Ich acht nit ob es sy sund.

Der folgende, ein junger Edelmann, reitet fest auf dem Rade:

Hoch stigen ist min sinn,
Wie ich er und gut gewinn.

Zu oberst sitzt, den Aufklimmenden zugekehrt und mit dem Zepter sie abwehrend, ein junger König:

Nun bin ich gewaltig, waz wil ich me?
Ich acht nit wie es ieder man ge.

Der nächstfolgende, ein älterer König, ist schon auf der abwärts geneigten Seite; noch näher dem Fall der nächste; ein dritter stürzt kopfüber. Unter dem Ständer liegt der letzte. In die Felgen des Rades aber tritt der Tod, mit seinen Armen durch die Speichen greifend:

Uwer glückrad muss umb gan,
Er und gut müssent ir lan.

Wir wenden uns nun wieder zu Luthers Strophen. Meines Erachtens schwebte ihm das Bild des Glücksrades sicher am Ende der dritten Strophe vor, die, wie wir aus dem von Rörer abgeschriebenen Entwurf erkannt haben, ursprünglich den Abschluß des ganzen Gedichts bildete. Hier heißt es: 'Stóst andre rab, Das er hoch trab, So ghet die welt itzt auff und ab'. Diese Zeilen vergegenwärtigen eben solch ein oben beschriebenes Rad, das in seinem Auf- und Abgehen den Wechsel des Glücks und Geschicks darstellt, und wo die daran haftenden Figuren das Emporklimmen und Herabstoßen im Kreise der rücksichtslosen Glücksstreber andeuten sollen. Weniger deutlich ist die bildliche Redeweise in der 1. Strophe; aber auch hier ist es wahrscheinlich, daß Luther an das Glücksrad gedacht haben will, so daß dann in dem ursprünglichen Entwurf des Gedichts Anfang und Schluß durch gleichartige Vorstellungen sich aufeinander bezogen haben. Allerdings ist in der 1. Strophe die bildliche Rede nicht ebenso geprägt wie in der dritten. Man muß hier auf die von Weinhold zuerst genannte und etwas kurz behandelte Vorstellungsreihe zurückgreifen, wo vom Glücksrad gesagt ist, daß es

ein selbständig sich bewegendes, hin und her rollendes (nicht von der Göttin Fortuna gedrehtes) Rad sei, das zugunsten der Menschen umlaufe, und wo jedem Menschen solche 'Schîbe' beigelegt wird. Auf S. 9 a. a. O. Anm. 2 bemerkt Weinhold: „Die Redensart 'das Rädlein laufen lassen' (Schmeller, Bayr. Wörterbuch II, 50, 2. A.) wird auch vom Glücksrad entnommen sein." Hier ist die Untersuchung von W. Wackernagel a. a. O. S. 254 ff. als Ergänzung beizuziehen. Derselbe zitiert neben einem Vers wie 'Fortuna di ist sô getân: ir schîbe lâzet si umbe gân' solche Sätze, in denen der strebende Mensch selbst als seine Glücksscheibe treibend vorgestellt ist: „ich wil der Sælden schîben vil williclîchen trîben, sît si mir sô gerne gât"; „trîb dîne schîben sô si gât"; „sô solt er die schîben allez für sich trîben, die wîl si gieng sô eben"; „die wîl daz dinc alsô stêt daz diu schîbe eben gêt, sô sol man si niht stên lân". Nun bedeutet 'Schîbe' sowohl Radscheibe als Kugel; nach Wackernagel war die letztere Bedeutung die häufigere; dazu bemerkt er: „Wo von 'der Sælden schibe' und namentlich da, wo bloß von einer 'schîbe' ohne Nennung des Glücks die Rede ist, ... wird man es mit Kugel übersetzen müssen, indem hier meist und ganz deutlich noch eine Nebenbeziehung hinzukommt, ja den Gedanken an Fortuna und die Welt vielleicht noch überwiegt, eine Beziehung nämlich auf ein beliebtes Gesellschaftsspiel, wobei man Scheiben, d. h. Kugeln, nach einem Ziel laufen ließ; auch im verbalen Ausdruck ward das 'schîben' genannt." Dann, nach einem längeren Zitat aus dem 'Renner' (ca. 1300), heißt es weiter: „Ein Spiel also, bei dem viel darauf ankam, ob die Kugel 'ebene' oder 'krumbe' ... ging, ... das, mit .... Leidenschaft um Gewinn und Verlust getrieben, ... geeignet war, bildliche Ausdrücke für Glück und Unglück der Menschen herzugeben. Dasselbe oder ein dem ähnliches spielte man auf der Eisbahn." Vorher hat Wackernagel ausgeführt, daß die mittelalterlichen Dichter die beiden von der antiken Kunst übernommenen Sinnbilder der Glücksgöttin, das Rad und die Kugel, nebeneinander — das erstere aber häufiger — verwertet haben, auch in der weiteren Anwendung des Bildes auf das Weltall oder die Erde, die teils als flachrunde Scheibe,

teils als Kugel gedacht werde. Beide bildlichen Vorstellungen konnten ineinander verwoben oder miteinander vertauscht werden.

Wenn ich recht sehe, hat Luther bei seinen zur Untersuchung vorliegenden Versen eins jener Gesellschaftsspiele in Verbindung mit der Vorstellung vom Glücksrade (in der von Wackernagel angedeuteten Weise) im Sinne gehabt; es mochten bei derartigen Spielen neben Kugeln auch Räder (massive Scheiben) verwendet worden sein. Man darf sich nicht dadurch beirren lassen, daß die Redensart 'das Rädlein geht um oder geht umher' oft die Unbeständigkeit und den jähen Wechsel des Glücks, das Abstürzen des Oberen und das Emporkommen des Unteren, bezeichnet (s. o.). 'Umhergehen lassen' bedeutet 'sich vorwärts bewegen lassen' oder einfach 'treiben' (man erinnere sich der mehrfachen Zitate bei Wackernagel, wo vom Treiben der Scheibe geredet wird), so daß also hier nur ein andrer Ausdruck für das häufigere 'das Rädlein treiben' vorliegt [1]). Näher handelt es sich anscheinend um ein durch Stoß oder Schlag bewirktes Vorwärtstreiben auf ein Ziel hin. Dafür spricht die adverbielle Bestimmung 'hübsch auf der Bahn' [2]). Luther meint: man müsse es verstehen, hübsch (schön, gewandt, geschickt, zierlich, elegant) [3]) auf der Bahn, d. i. auf dem gebahnten glatten Wege, das Rädlein vorwärts zu schieben oder zu treiben. Dabei wird er entweder allgemein an einen geebneten Weg, auf dem das getriebene Rad ohne Anstoß vorwärts laufen kann, oder wohl geradezu an die für das Spiel hergerichtete Bahn (die Kegelbahn oder eine ähnliche) gedacht haben. Jedenfalls hat er einen gewandten Glücksstreber einführen

---

1) Man muß sich dabei hüten, den Ausdruck nicht mit einem ähnlichen zu verwechseln, der das Gegenteil bedeutet, wovon Wackernagel a. a. O. S. 243 schreibt: „Vgl. die jetzt noch übliche Redensart 'das Rädlein laufen lassen', d. h. es gehen lassen wie es geht, unbekümmert sein, Schmeller 3, 47."

2) Die bei Luther öfter sich findende Phrase 'auf der Bahn sein' = 'sich unterwegs befinden, herannahen, im Gange sein' (vgl. Dietz) kommt hier nicht in Betracht.

3) Hat Luther vielleicht den Nebensinn 'der Weise des Hoflebens entsprechend' (hübsch = höfisch) hier andeuten wollen?

wollen, der, wie es in der 1. Zeile heißt, „sich annimmt“, d. h. sich um seine Sache kümmert, sich eifrig und klug ihrer annimmt. Zweifelhaft bleibt, ob Luther bei der Kombination der Vorstellungen vom Glücksrad und Gesellschaftsspiel mehr auf ersteres oder auf letzteres den Nachdruck gelegt hat. Ein Spieler will mit seinem Rädlein (seiner Scheibe, seinem Ball, seiner Kugel) gewinnen, durch Gewinnen sein Glück (Ehre, Vorteil) erlangen; das Spielzeug ist ihm das Mittel zum Glück, es kann ihm auch in seiner Beweglichkeit zugleich selbst ein Sinnbild des unbeständigen Glückes sein. Oder, wenn man die Vorstellung des Spiels zurückdrängt, es soll gesagt sein, daß jemand sein ihm eigentümliches Lebens- oder Glücksrad geschickt und vorsichtig im Umlauf und Vorwärtskommen zu halten verstehe, indem er es stets auf der Bahn, auf gebahntem ebenem Wege treibe, klüglich die Anstöße, Hindernisse, Gefahren vermeidend, ähnlich einem Spieler auf der Spielbahn.

Man könnte noch eine andere Deutung versuchen, wobei die Vorstellung des Glücksrades in schärferer Ausprägung vorausgesetzt wird: „Wer sich unterfängt und wem es gelingt, das Glücksrad (von Fortuna geschwungen) auf seiner — des Rades — Umlaufsbahn hübsch (gewandt, mit Erspähung günstiger Gelegenheit, etwa an einen Glücksfahrer sich anklammernd) zu seinen Gunsten herumlaufen zu lassen, so daß er sich mit ihm emporschnellen lassen kann“ usw. Aber die Bedeutung von ‘Bahn’ = ‘Umkreis, Peripherie’ ist Luther fremd, und sowohl ‘hübsch’ als ‘umhergehen lassen’ erscheinen so zu stark belastet, gewaltsam umgebogen. Es würde auch nichts nützen, wenn man dabei, ‘lassen’ betonend, an Helfershelfer denkt und auf jenes von Weinhold erwähnte Bild der zwei das Rad drehenden eleganten Herren (befreundete oder bestochene Höflinge?) zurückgreifen wollte; das ist doch keine gangbare, sondern eine entlegene und vereinzelte Darstellung gewesen; und die anderen Bedenken bleiben bestehen. Oder wenn man das Bild des auf gebahntem Pfad frei und selbständig fortrollenden Rades festhält, dürfte man sich etwa vorstellen, daß der Glücksucher klüglich auf der festen Mitte des Rades stehen bliebe, ohne auf die Speichen oder auf den Umkreis

hinzutreten, und so feststehend vorwärts komme, ohne umgeschwungen zu werden? Wackernagel a. a. O. S. 249f. beschreibt eine derartige bildliche Ausführung aus dem 15. Jahrhundert; die bedeutet einen Menschen, der sich begnügt mit dem, was ihm beschieden ist. Diese Vorstellung paßt aber durchaus nicht in den Zusammenhang des Lutherschen Sinngedichtes und ist als eine nicht geläufige für die Erklärung desselben unbrauchbar. Wir bleiben daher bei der zuerst vorgetragenen Deutung stehen.

Noch einige kurze Bemerkungen zu dem weiteren Text des Liedes mögen folgen. Das 'Und' vor 'schmeicheln' steht im Sinne von 'und zwar', 'nämlich', hat also stärkere Bedeutung als das 'Unds' vor 'Rädlein'; nach der zweimaligen allgemeinen bildlichen Bezeichnung des gewandten Glücksstrebers werden nun insonderheit die unlauteren Mittel genannt, deren er sich bedient. Es sind die zwei: schmeicheln und spotten. Zu 'schmeicheln' (Str. 1) gehört in Str. 4 'Heuchelmann', in Str. 3 'Schmeichelstab' („vgl. Bettelstab: hier ist das Betteln, dort das Schmeicheln die Krücke, auf der man vorwärts kommt", Neubauer a. a. O. S. 162 Anm. zu Z. 4), während es in Str. 2 gegensätzlich heißt, daß einer 'die Wahrheit brächt' (vorbrächte, äußerte, verträte). Anderseits gehören zusammen 'Spötterzahn' in Str. 4 (= nagender, beißender Spott) und: 'Find jedermann (d. h. an jedermann) ein Feil und Wahn' in Str. 1, während als Gegensätze die 2. Strophe nennt: 'schlecht' (= schlicht), 'fromm' (= redlich, unschuldig, ohne Arg), 'gerecht'; welche Gegensätze übrigens auch auf 'schmeicheln' bezogen werden können. Ob bei 'Spötter' die ältere Bedeutung 'gewerbsmäßiger Spaßmacher' nachwirkt, bleibe dahingestellt; sicherer ist es, den schärferen Sinn 'jemanden verhöhnen, verächtlich machen, in liebloser Art dem Gelächter preisgeben' festzuhalten (vgl. z. B. Weim. Ausg. 24, 370, 24. 28. 32; 371, 7; oft in der Bibel, und zwar sowohl mit Beziehung auf Gott als auf die Menschen). Solch Spotten geschieht, indem man an jedermann (an den Menschen, vielleicht ist auch mit an Gott zu denken) einen Fehl (Mangel, Gebrechen) und Wahn findet (d. i. 'Verdacht, Argwohn', etwas, was Verdacht erregt,

vgl. Weim. Ausg. 7, 409, 11 f.; Neubauer erklärt: 'unbegründeten Vorwand, gegen ihn loszuziehen'). Zur letzten Zeile der 1. Strophe weist das Deutsche Wörterbuch die gleiche sprichwörtliche Wendung bei Hans Sachs, 5. Buch (1579) Bl. 397[a] nach: 'Sam̄ sey er im Korb der beste Han'. 'Hahn im Korbe' wird dort so erklärt: unter dem jungen Hühnervolk im Hühnerkorb sei der Hahn das beste und geschätzteste Stück. In der 2. Strophe ist 'durchächten' ein bis ins 18. Jahrhundert geläufiges Wort = verfolgen, in Bann tun, unterdrücken, quälen, martern (ein verstärktes Ächten). Ebendort bedeutet 'schwächen' s. v. a. verächtlich machen, beschimpfen, erniedrigen. Wegen der übrigen leichter verständlichen Wörter sei auf Neubauer a. a. O. verwiesen.

Jedenfalls ist das Lied ein eigenartiges Beispiel dafür, wie kühn, frei und meisterlich Luther das Instrument der deutschen Sprache zu spielen versteht. Vielleicht haben wir in seinen Reimen eine Nachahmung der alten Spielmannslieder zu erkennen. Ob die in der Überschrift genannte Tonweise 'Ein läppisch Mann' dahin weist, habe ich nicht ermittelt. — Herder hat das Gedicht in den Stimmen der Völker (Reclams Ausgabe S. 282 f.) nach Altenb. 5, 804 als „Lied vom Hofe" abgedruckt; irrtümlich schreibt er in der Vorrede dazu a. a. O. S. 11 f., daß „seine Cantio de aulis nur in der Altenburger Ausgabe seiner Werke befindlich" sei. — Zu Luthers Beschäftigung mit alten deutschen Liedern, Reimen, Sprichwörtern, Meistergesängen überhaupt sind die trefflichen Bemerkungen bei Köstlin-Kawerau, M. Luther[5] II, 434 ff. 508 ff. zu beachten [1]).

---

1) Köstlin erwähnt hier S. 509 den Spruch:

> „Schweig, leid, meid und vertrag,
> Deine Not niemand klag,
> An Gott nicht verzag,
> Deine Hilf [Dein Glück] kommt alle Tag",

mit Hinweis auf Tischreden 2, 218; Mathesius XII [bei Loesche S. 295] und das Leipziger Mskr. der Tischreden. Mathesius sagt, er habe die Verse aus Luthers Psälterlein abgeschrieben (zu Luthers Handpsalter s. Koffmane in Beitr. z. Reformationsgesch. 1896, S. 83 ff.); in Aurifabers Sammlung ist beigefügt, Luther habe sie über den Psalmspruch 'Befiehl deinen Weg dem Herrn und hoffe auf ihn' gemacht. Vgl. auch Schleusner, Luther als

5. Verbesserte Texte von vier Lutherbriefen.

1. Luther an Jonas von Stockhausen in Nordhausen, 27. November 1532.

Vgl. de Wette 4, 415 ff. (dazu Seidemann Bd. 6, 624 Anm. 3); Enders 9, 240 f. Wir drucken den Brief nach dem in der Erfurter Ministerialbibliothek befindlichen Original, das de Wette nicht genau wiedergegeben hat; die erheblicheren Abweichungen de Wettes verzeichnen wir unter dem Text, doch nicht die zahlreichen Änderungen der Rechtschreibung und Zeichensetzung. Abgesehen von der außen stehenden Adresse füllt der Brief zwei und eine halbe Seite. Der Abdruck des Lutherschen Petschafts ist noch deutlich zu erkennen.

Dem gestrengen vnd vhesten Jonas von Stockhusen heubtman zu Nordhusen meinem gonstigen herrn vnd guten freünde

Gnad vnd friede ynn Christo Gestrenger vhester lieber herr vnd freund, Mir ist von guten freünden angezeigt, wie euch der 5 bose feind hartiglich ansicht, mit vberdrus des lebens vnd begirde des todes. O mein lieber freund, hie ists hoch zeit das yhr ewrn gedancken ia nicht trawet noch folget Sondern horet andere leute, die solcher anfechtung frey sind, Ja bindet ewer ohren

---

Dichter, 2. Aufl. (1892) S. 207 Nr. 26; Neubauer a. a. O. II, S. 142 Nr. 3; Herder, Stimmen der Völker (Reclam S. 282, ohne Angabe der Autorschaft Luthers). — Die älteste Quelle dieser Reime ist das mittelalterliche Lehrgedicht 'Der Renner' (aus dem 13. Jahrh.); das entnehme ich der jüngeren Glosse zum Reinke de Vos hrsg. v. H. Brandes (1891) S. 33, wo zu I, 10 die Überwindung der Tugend, die sich nicht vom Bösen überwinden läßt, gepriesen wird und es dann heißt: „Renner spreckt:

Lydt, mydt, swygh unnd vordrage,
Dyne noth nemande klage,
An Godt, dynen schepper, nicht vortzage,
Dan gelücke kumpt alle dage.
Wol Gade in rechtem geloven vortruwet,
Nicht up sunde und laster buwet,
Den leth Godt nyhe entlick in noth
Noch syn Saedt söken dat brodt."

6 ists] ist

feste an vnsern mund, vnd lasst vnser wort ynn ewr hertz gehen, So wird [euch *durchgestrichen*] Gott durch vnser wort, euch trosten vnd stercken Erstlich wisset yhr, das man sol vnd mus Gotte gehorsam sein, Vnd fleislich sich hüten fur vngehorsam [vnd *durchgestrichen*] seines willens. Weil yhr denn gewis seid vnd greiffen musset, das euch, Gott das leben gibt, vnd noch nicht tod will haben, So sollen solchem gottlichen willen, ewr gedancken weichen vnd yhr yhm williglich gehorsam sein, Vnd keinen zweiuel haben das solche gedancken, als dem willen Gottes vngehorsam, gewislich vom teuffel ynn ewr hertz mit gewallt geschossen vnd gedrungen sind, der halben yhr musset feste da wider stehen, vnd widerumb mit gewallt sie [sie *steht über der Zeile*] leiden oder aus reissen Es war vnserm herrn Christo, das leben auch saur vnd bitter. Noch wolte [*korr. aus* wolten] er nicht sterben, on seins vaters willen, Vnd [spr *durchgestrichen*] floch den tod, hielt das leben wo er kunde vnd sprach, Mein stundlin ist noch nicht komen, Vnd Elias, Jonas, vnd mehr propheten, rieffen vnd schrien nach dem tod fur grossem wehe vnd vngedult des [d *aus* y *korr.*] lebens, Vnd verfluchten dazu yhre geburt, tag vnd leben Noch musten sie leben, vnd solchen vberdrus mit aller macht vnd ammacht tragen, bis yhr stundlin kam, Solchen worten vnd exempeln, als des heiligen geistes worten vnd vermanungen, must yhr warlich folgen, vnd die gedancken so eüch da wider treiben, aus speien vnd aus werffen Vnd obs euch saur vnd schweer zu thun ist So lasst euch duncken, als weret yhr gebunden vnd gefangen mit keten, daraus yhr || eüch wircken vnd würgen musset, das euch der schweis aus breche Denn des teuffels pfeile, wenn sie so tieff stecken, lassen sich nicht mit lachen vnd on erbeit auszihen, sondern mit krafft mus man sie heraus reissen [reissen *korr. aus* zihen] Darumb musset yhr ein hertz vnd trotz fassen gegen euch selbs, vnd mit zorn zu euch selbs sprechen, Nein gesell, wenn du noch so vngern lebetest, so soltu leben vnd must mir leben, Denn so wills mein Gott, so will [*korr. aus* wills] ichs haben, hebt euch yhr teuffels gedancken ynn abgrund der helle mit sterben vnd tod, Hie habt yhr [noch *durchgestrichen*] nichts zu-

schaffen ꝛc Vnd die zeene zu sammen gebissen wider die gedancken, Vnd ynn Gottes willen solchen harten kopff auffgesetzt, vnd hallstarriger vnd eygen sinniger sich gemacht denn kein bose baur oder weib, ia herter den kein Ambos noch
5 eisen ist, Werdet yhr euch so angreiffen vnd wider euch selbs kempffen, So wird euch Gott gewislich helffen Wenn yhr euch aber nicht sperret noch wehret, sondern lasst die gedancken mit aller mussen frey euch plagen, so habt yhr bald verloren

10 Aber der aller beste rat vber allen rat ist [ist *steht über der Zeile*]. Wenn yhr nichts vber all mit yhn kempffen mochtet, Sondern kundtet sie verachten vnd thun, als fulet yhr sie nicht, Vnd gedechtet ym̄er ettwas anders, vnd sprecht also zu yhn, Wolan teuffel las mich vngeheyet, Ich kan itzt nicht deiner ge-
15 dancken warten, Ich mus reiten, faren, Essen, trincken, das oder das thun, Item ich mus itzt frolich sein, [Vnd was yhr *durchgestrichen*] kom morgen wider ꝛc Vnd was yhr sonst kundet furnemen, spielen, vnd der gleichen damit yhr solch gedancken nur frey vnd wol verachtet, vnd von euch weiset, auch mit groben
20 vnhofflichen worten, Als lieber teufel, kanstu [1]) mir nicht neher. so lecke mich ꝛc̄e Ich kan dein itzt nicht warten Dauon lasst euch lesen das Exempel von dem leusekn̂icker vnd von dem gan̂s pfeiffen vnd der gleichen ynn Gersone de cogitatio̅ibus blasphemie Das ist der beste rat, Dazu mus vnd sol euch helffen das ‖ ge-
25 bet vnser vnd aller fromen Christen, Hie mit befelh ich euch vnserm lieben herrn, dem einigen Heiland vnd rechtem Siegman Jhesu Christo, der wolle seinen sieg vnd triumph ynn ewrem hertzen behalten wider den teüffel, vnd vns alle, durch seine hulffe vnd wunder ynn euch, erfrewen, des wir

1 ꝛc] usw. 3 halsstarriger 26 rechten 28 euren
29 des] das

1) D. h.: „Kannst du mir nicht näher kommen, so". Laut brieflicher Mitteilung möchte Prof. Dr. O. Brenner statt 'kommen' lieber 'geben' oder 'tun' ergänzen und 'näher' = 'billiger, wohlfeiler' fassen. Der Sinn wäre dann: „Kannst du mir's nicht wohlfeiler tun, willst du durchaus von mir etwas zur Abfindung haben, so usw."

trostlich hoffen vnd bitten wie er vns geboten vnd verheyssen hat Amen

Zu Wittemberg Am Mittwochen nach Katharinę 1532

Doctor Martinus LutheR

2. Luther an die Frau von Stockhausen in Nordhausen, 27. Nov. 1532.

Vgl. de Wette 4, 417 f.; Enders 9, 241. Wir drucken diesen Brief, dessen Original gleichfalls in der Ministerialbibliothek zu Erfurt ist, in derselben Art wie den voranstehenden. Der Brief füllt eine Seite. Auch hier ist die Spur des Siegelabdrucks noch deutlich zu erkennen; durch denselben ist ein Textwort (s. u.) unleserlich geworden.

Der Erbarn vnd tugendsamen frawen N von Stockhuse heubtmannin Zu Nordhusen meyner gonstigen guten freundin

G v [v. *korr. aus einem unleserlichen Buchstaben*] friede ynn Christo Erbare tugendsame frawe, Ich hab ewrm lieben Jungherrn ein trostbriefelin, ynn der eile geschrieben Nu Der teuffel ist euch beiden feind, dar umb das yhr Christum seinen feind lieb habt. Des musset yhr entgelten, Wie er selbs spricht, Weil ich euch erwelet habe, darumb hasset euch die wellt vnd yhr furst Aber seid getrost, Es ist kostlich fur Gott, das leiden seiner heiligen Aber itzt ynn der Eile kan ich wenig schreiben, Sehet aber ia drauff das yhr den Mañ kein augenblick allein lasset, auch nichts bey yhm, da mit er yhm mocht schaden thun, Einsamkeit ist yhm eitel gifft, dar umb treibt yhn der teuffel daselbs zu Wenn man aber fur yhm viel historien, newzeitung vnd seltzam ding redet oder lese, schadet nicht obs zu weilen, faule oder falsche teyding vnd mehrlin were, vom Turcken, Tattern vnd der gleichen [Da *durchgestrichen*] ob er damit zu lachen vnd schertzen kund erregt werden Vnd denn flugs drauff mit

3 'Am' fehlt Mittwoch '1532' fehlt

21 Furst; aber seyd getrost. Es

23 darauf 26 daselbst 26 neue Zeitung 28 Tartern

30 und zu scherzen

trostlichen spruchen der schrifft. Was yhr thut, So lassts nicht einsam noch still vmb yhn sein, das er nicht ynn die gedancken sincke, Schadet nicht, ob er druber zornig wird Thut als sey es euch leid [*korr.* aus leide] vnd schelbet drumb ꝛc Bestellet es aber
5 ymer beste mehr. Solchs wolt ynn der Eile fur lieb nemen, Christus [der] euch solchs hertzenleids vrsach ist, wird euch helffen, wie er euch selbs newlich geholffen hatt, allein haltet nur feste, yhr seid sein augapffel, Wer den anruret, der ruret yhn selbs, Amen. Zu Wittemberg Mittwochens nach S katherinen 1532
10

Doctor Martinus LutheR

3. Zum Brief Luthers an Spalatin vom 12. Juni 1536.

Vgl. Enders 10, 352; de Wette 5, 5. Das sehr verblaßte
15 Original ist in der Erfurter Ministerialbibliothek noch vorhanden; de Wette, der es für seinen Abdruck verglichen hat oder vergleichen ließ, hat die Abkürzungen aufgelöst, auch in der Orthographie manches geändert. Das Datum lautet sicher „xij Junij 1536“; so las richtig schon der erste Herausgeber Buddeus; in
20 der Jahreszahl ist die 6 ein wenig verletzt, aber mit Unrecht von de Wettes Gewährsmann als 5 gelesen. In der 8. Zeile des Endersschen Neudrucks ist nach dignus gemäß dem Original ein est einzuschalten; nur versehentlich fehlt dieses est bei de Wette und auch schon bei Buddeus. Zweifelhaft erscheint mir,
25 ob in Z. 13 die z. T. verwischten Worte primum consului tuam offerre von Buddeus (= de Wette, = Enders) richtig gelesen sind.

4. Luther an Joh. Lange, 14. Juli 1545.

Diesen Brief hat de Wette 5, 747 ff. aus Aurifaber 3, 454
30 (d. h. aus dem ungedruckten Teil der auf der Wolfenbütteler

---

4 scheltet

6 [der] vor 'euch' ist durch den Siegelabdruck ausgelöscht.

7 in 'hatt' sieht das erste t wie b aus; wenn Luther 'habt' geschrieben hat, so ist das als Schreibfehler für 'hatt' anzusehen.

Bibliothek befindlichen Abschriften Aurifabers) zum erstenmal abgedruckt. Mit Recht urteilt er, daß der in den theologischen Nachrichten Aug. 1820 S. 355 mitgeteilte deutsche Brieftext (von dem übrigens auch im Erfurter Martinsstift eine eingerahmte Abschrift sich findet) nicht das Original, sondern eine fehlerhafte Übersetzung sei. Aber auch sein eigner Abdruck des lateinischen Textes ist recht mangelhaft, wohl zumeist infolge der Fehler der Aurifaberschen Abschrift. — Im Martinsstift zu Erfurt wird (laut gedrucktem Katalog S. 17) das angebliche Original gezeigt, es ist jedoch auch nur eine Abschrift [1]), die aber der Aurifaberschen sehr überlegen ist und das Original anscheinend wesentlich richtig aufbewahrt hat. Wir drucken den Erfurter Text, unter Auflösung seiner zahlreichen Abkürzungen, ab und notieren dazu die Abweichungen (es sind fast durchweg Fehler) des de Wetteschen Textes. — Zum sachlichen Verständnis verweist Seidemann Bd. 6, 533 richtig auf Corp. Ref. 5, 789. Lange hatte sich mit Fragen, betreffend die heimlichen Verlöbnisse und die Notwendigkeit eines regelmäßigen Sakramentsgenusses, schriftlich an Melanchthon gewendet; dieser erwiderte ihm unterm 14. Juli 1545 mit der Bemerkung, daß er Langes Brief an Luther weitergegeben habe, derselbe werde ihm auch antworten. Der vorliegende Brief ist die Antwort Luthers vom gleichen Tage. — Der zitierte Hexameter Macte nova usw. stammt aus Vergils Äneis 9, 641, nur daß viri statt des ursprünglichen puer eingesetzt ist.

Venerabili in Christo viro Domino joanni Lango Theologiæ Doctori Erphordiensis Ecclesiae Euangelistae vero et syncero fratri suo in Domino cariss]imo

Gratiam et pacem in Christo. pergrata mihi fuit lange carissime Disputatio tua De coniugio clandestino, non solum 5

1) Daß nicht Luthers Original vorliegt, bestätigten mir auf Grund einer vorgelegten Photographie G. Buchwald, O. Clemen, E. Thiele. — Auf der andern Seite des eingerahmten Blattes liest man von derselben Hand eine Abschrift des Briefes Luthers an Lang vom Anfang August 1544 (de Wette 5, 675 f.), über die E. Thiele in seinem unten folgenden Aufsatz berichtet.

Z. 1—3 fehlt

hoc nomine quod eadem nobiſcum in hac re sapiatis, verum quod libenter audijſsem iamdudum veſtram scholam nostræ per orbem cenſeri conſentientem, id quod Papistis haud dubie dolebit, cum hactenus nihil ex vobis exierit, quod teſtaretur
5 qualis eſſet veſtra schola. Nam cum tu vel ſolus prodeas, metuent sibi omnes eſſe tui ſimiles. Macte noua virtute viri sic itur ad aſtra. De altera quaeſtione ſic ſentio jnstitutum vestrum eſſe iustiſsimum vt qui christiani volent eſſe, saltem in anno semel fateantur se christum agnoſcere, quamuis id
10 tota vita fieri deceat. illi vero qui cauſantur ſibi non eſſe opus, nec ſentire neceſcitatem, hoc ipso fatentur seſe fastidire gratiam et nauſeare super Manna, plane mortuos in ſeipſis, et iamdudum ad ollas Ęgypti reuerſos ideo habendi ſunt pro non Christianis Alij qui lites pendentes cauſantur ne ipsi quidem
15 dignam adferunt causam cum teneamur eſſe omni hora parati ad mortem, Quid facerent si eſſent hac hora morituri, Pendeant lites. At anima mea interim non sit sine fide, sine christo, sine verbo, Nam eadem causa dicerent se non poſſe credere, verbum audire, christum habere, quia litibus sint im-
20 pliciti, Negent ergo christum, amittant verbum, desinant credere, Quia haec omnia aeque impediuntur litibus. Cur non agunt hoc modo? sinant iūra partium seū causam certare ipsi quiete et parati ferre, vtralibet inclinet ſententia. Mihi quo-

---

2 audissem, (mit falſchem Komma)
5 Nam] Nunc 6 metuunt
8 volent esse] esse volunt
9 quamuis] quanquam
12 nauseare] nauseam seipsis] se ipsos
13 Aegypti 15 afferunt
15 esse omni hora] omni hora esse 16) quid essent hac hora] hac hora essent
16/17 Pendantur lites, at 17 interim fehlt 17/18 sine christo, sine verbo] sine verbo, sine Christo
19 quia] quod
19/20 implicati 20 amittant] dimittant
21 quia (wahrſcheinlich iſt Quia die richtige Auflöſung der Abbreviatur)
22 causam] causarum 23 quieti (möglich) utrilibet

que rixa est cum Papistis, Et füit iſtis annis cum iuriſtis etiam coram principe pendente cauſa, sed istis nihil motus Comunicaui saepiſsime Paratus etiam loco cedere si contra me ſententia füiſset lata, Habes quid velim. Tu multo [korrig. aus 'multa'] plüra [tam̄ (?) ausgeſtrichen] colliges pro dono 5 tuo. vale in christo et ora pro me cadauere

14 die julij 1545 Martinus Luther

3.

Luthers ältester erhaltener Brief und ein Brief an Lang.

Neu kollationiert von

Ernſt Thiele, Magdeburg.

---

1. Anſcheinend das älteſte auf uns gekommene Brieforiginal von Luthers Hand beſitzt die Miniſterialbibliothek in Erfurt. Es iſt ein einfaches Quartblatt, quer beſchrieben mit 24 Zeilen unter Freilaſſung eines etwa 3 cm breiten Randes auf der linken Seite. Die rechte Seite iſt etwas durch Abgreifen beſchädigt; ein alter ſchon zu Aurifabers Zeiten vorhandener Riß verſtümmelt zum Teil die Zeilen 18—20. Auf dem Briefe ſind die Reſte grünen Siegelwachſes und des Siegelabdrucks, von dem noch links von dem Wappenbilde in der Mitte S zu leſen iſt; von der Umſchrift die Buchſtaben VSTINI. Wohl zu ergänzen: S[igillum M[onasterii] und in der Umſchrift [S. AVG]VSTINI [VITEBERGENSIS]. Die Rückſeite hat die Adreſſe und darunter von Spalatins Hand den Vermerk D. M.

---

4 Tu tamen multa colliges

7 Die 14. Julij, anno MDXLV. T. Martinus Luther.

LutheR. M. D. X. iiij. Das Papier ist stark vergilbt und die Tinte sehr verblaßt, der Brief aber im ganzen noch wohl lesbar. Er erfordert nur gute Augen und wegen der hier von Luther noch ziemlich reichlich angewendeten Siglen einige Kenntnis von ihrer Auflösung.

Der Brief ist abgedruckt in folgenden Briefsammlungen: Aurifaber I 5; Löscher I 802; de Wette I 13; Enders I 20. Letzterer gibt den Text nach de Wette, da dieser angibt, das Original in Erfurt verglichen zu haben.

Köstlin-Kawerau, Luther[5] I 53 und Note dazu S. 746 erwähnen den Brief wegen der Unterschrift, in der Luther sich mit seinem Klosternamen Augustinus unterzeichnet haben sollte. Diesen Irrtum hat Köstlin, dem nun Enders folgt, nach Einsicht des Originals berichtigt. Zum Inhalt gibt Enders die nötigen Nachweise.

Eine vollständige Wiedergabe des Textes empfiehlt sich schon deshalb, weil de Wette Orthographie und Interpunktion änderte und den Brief, der fortlaufend geschrieben ist, in Abschnitte zerlegte. An einigen Stellen glaube ich ihn auch ergänzen und eine richtigere Lesart bieten zu können. Reichlicher als in spätern Schriften verwendet Luther zur Hervorhebung wichtiger Worte den großen Initial. Nach seiner gewöhnlichen Art unterscheidet er nicht deutlich Punkt und Komma; am Ende einer Zeile fehlt in der Regel beides. Die Sätze sind öfter durch größere Zwischenräume getrennt, in deren Mitte ein Punkt, ein Strich auf der Linie oder deren zwei stehen.

Im folgenden Abdruck lösen wir die Siglen auf, machen die Ergänzungen abgekürzter Worte durch ⌊. . . kenntlich und suchen im übrigen das Original mit möglichster Treue wiederzugeben. In den Noten geben wir die Abweichungen von Enders, ohne indessen die orthographischen alle zu berücksichtigen.

[Rückseite] Eruditiſſimo et ſibi in Chriſto Suspiciendo Sacerdoti
Georgio Spalatino ſuo Chariſſimo

[Vorderseite] S. D Hactenus ego Doctiſſ⌊ime Spalatine Ortuinum iſtum Colonienſem Poetiſtam Aſinum aeſtimaui Sed

vides. Qūia canis factus eſt, immo Lupus rapax in veſtimentis ouium · Si non potiūs Crocodilus — vt tū acūtiūs ſentis. Credo equidem quod et ipſe . . .[1]) in̂dicante ej Johanne Noſtro Reuchlin aſinitatem (. vt ſic Latine graecissem[2])) ſuam etiam vſque palpauerit tandem. Sed meditatūs eam exuere et leoninam maieſtatem induere · citra infelici ſaltū remanſerit in lupo aut Crocodilo . ſcilicet nimium vltra vires conatus facere methamorphosin[3]) . Bone Deus / quid dicam? Vel hic in hoc vno obſecro diſcamus omnium qui vnquam ſcripſerunt dixerunt ſcribunt dicunt Scripturj Dictūriūe ſunt De Iūūidia Iūdiciūm / quam veriſſimūm / aequiſſimum / ſaniſſimum ſit De ea inquam potiſſimum omnium facile inſaniſſima . quae[4]) ardentiſſime vult et tamen non poteſt nocere. Cuius cum ſit Libertas ſine timore Impotentia tamen[5]) eſt mira cruce et inquietudine pleniſſima / Ridicula quidem et ſibiipſis pugnantia / ſtulte iſte Ortuinus congerit et cogit / Sed verius dolenda et miſeranda non tantum quia jnnocentiſſimi Capnionis verba et ſenſus vitiat per omnem temeritatem Verumetiam quia ſibi Damnum caecitatis et obſtinationis[6]) in corde per omnem furorem adaūget ſicut Scriptura dicit. Aggrauat contra ſeipſum denſum lūtūm . Multa ex illis tecūm per literas riderem niſi magis dolere quam ridere oporteret · in tantis animarum perditionibus / / quas iam et in futurum magis timeo . Det dominus vt cito finis fiat · Singūlare tamen mihi gaudium eſt. ad vrbem et Apoſtolicam [ſedem p][7])otius perueniſſe[8]) rem quam in partibus latiūs illis emulis datam

---

1) ipſemet; die drei letzten Buchstaben können früher noch am Rande lesbar gewesen sein

2) graecisem; graeciſſem hat de Wette richtig gelesen

3) metamorphosin

4) hinter quae durchstrichen nim —

5) tum; hier hatten Aurifaber und Löscher schon die richtige Lesung

6) obſtinatiae; aus falscher Auflösung von obſtinatō entstanden und in alle Sammlungen übergegangen

7) [sedem p]; jetzt wegen der Lücke nicht mehr zu lesen, aber unzweifelhaft zu ergänzen

8) per . . . anscheinend korrigiert aus de . . .

esse licentiam Judicandi [Co]lonien[sibus [1]) Cum Roma Doctissimos homines inter Cardinales habeat, saltem plus gratiae[.....] [2]) ab Inuitis Colonien[sibus concedetur· quam isti Aphabetarii [3]) grammatistae habent. Qui nec quid Author [4]) narret nec quid afferat discernere possunt immo quid loquatur nec intelligere possunt seu rectius dico Nolunt Vale et ora pro me Et oremus pro Capnione nostro

Ex Monast[erio Die b[eatae Virg[inis De Niue ꝛc. 14. [5])
f Martinus Augustinianus [6])

---

2. Die Abschrift eines Briefes Luthers an Johann Lang in Erfurt vom 4. [?] August 1544, nach der Börnerischen Sammlung abgedruckt de Wette 5, 675 f., befindet sich im Martinsstift zu Erfurt auf der andern Seite eines eingerahmten Folioblattes mit dem Briefe Luthers vom 14. Juli 1545 an Lang von der Hand desselben Schreibers (s. o. S. 261 Anm. 1). Der Text zeigt mehrfache Abweichungen von dem de Wettes, die sich meist ohne weiteres als ursprünglicher empfehlen. In den beiden bei de Wette aus Aurifaber angeführten Lesarten geht unser Text mit diesem zusammen. Im Datum scheint auch eine Abweichung zu sein, doch ist leider die Lesung nicht sicher.

Wir geben den Text nach der Abschrift des Martinsstiftes und verzeichnen darunter de Wettes Abweichungen.

---

1) Judicandi ....; nicht zu entscheiden, ob dasteht Judicū .. oder Judicā ..; hinter der Lücke deutlich .. lonien, , was mit Beziehung auf emulis so aufgelöst und ergänzt werden könnte.

2) Lücke

3) Lies Alphabetarii; Schreibfehler im Original

4) autor

5) ꝛc. 14.] 1514

6) Im Original: Augustiniaꝰ

Iuditium D. Martini Lūth· de Matrimonio Clandestino ad Reūerendūm virūm doctor. Joannem Lang [1]).

De [2]) casu quem mihi significasti mi Lange sic nos hic judicamus. Etiamsi puella spopondisset sine conditione conſensus patris [3]) simpliciter et plane, tamen votum eius irritum et nihil esse. Sic M. Philippi filium circumventum, vt horribilib[us juramentis ſe aſtrinxit [4]) puellae. Ego cum fiducia liberavi: sic ducem Brunsuicensem Ernst [5]) in nostra aula avulsimus, qui sanguine proprio consperserat [6]) sponsalia ultra juramenta: quia spetiem raptus et sacrilegii sentimus esse [7]) filios et filias familias [8]) iis [9]) artib[us alienari a parentibus et eorum potestati surripi: denique ut multum nostri Iuristae pertinaces essent [10]) in causa Caspari Beier, tamen Princeps meam sententiam publica auctoritate confirmavit. Hinc grunniunt et fūrūnt [11]) in me et tamen [12]) non convincuntur [13]). Omnino eſt nobis huic malo resistendum propter servandam praeceptis [14]) Dei reverentiam. Nec concedamus, papistas esse posse iudices in hac [15]) causa, Sive Spirituales sive laicales, quia se ipsos exauthoraverunt ab officio Ecclesiae regendae, dum hostes verbi et Ecclesiae esse profitentur et ostendunt. Nec habuit autoritatem [16]) Antichristus damnatus [17]) statuere hanc 27 c 25· [18]) Sufficiat de clandestinis Sponsalib[us [19]), cum

---

1) Statt der Inhaltsangabe hat de Wette die Adresse: Venerabili in Christo fratri, Dn. Johanni Lango, Theologiae Doctori, Ecclesiae Erfordiensis Episcopo et Pastori fideli et sincerissimo.

2) G. et P. De

3) paterni consensus

4) horribili juramento sese adstrinxisset

5) Ernestum

6) consperserat] scripserat

7) esse fehlt

8) a familiis

9) istis

10) sunt

11) furiunt

12) tantum

13) rumpuntur

14) praecepti

15) hac fehlt

16) potestatem

17) damnatus fehlt

18) hanc legem 27, 9, 2; hier liegt anscheinend auf beiden Seiten eine Textverderbnis des Zitats vor.

19) Sponsalib.] etc.

sit lex ab[1]) ipso Sathana profecta cum similib[us], contra ·4· praeceptum, contra jura civilia et naturalia[2]), et contra exempla legis Moysi[3]). Quare nec jus, lex, judicium, nec auctoritas, nec judices in hac re sunt apud Juristas, et in vestro Magistratu tantum voluntas requiritur, et in vobis pastoribus repudium contra furias Antichristi et suorum. Nec talia sponsalia benedicere potestis, nisi peccatis alienis communicare volueritis, et confirmare abominationes papae. Sic nos facimus et princeps approbat. Cupio editum meum libellum, qui in manibus est quamprimūm absolvere[4]). In domino bene vale.

f. iiii[5]) post vincula Petri Anno 1544

D. Martinus Luther.

4.

Nochmals: Ein russisch-orthodoxer Kinderkatechismus aus der Zeit Peters d. Gr.

Von

Prof. D. M. Schian in Gießen.

Zu meinem unter diesem Titel im Jahrgang 1913 der Studien und Kritiken S. 140ff. erschienenen Aufsatz habe ich einen kurzen Nachtrag zu geben. Der Freundlichkeit von Herrn Geh. Konsistorialrat D. Ph. Meyer in Hannover verdanke ich den Hinweis auf eine Erwähnung des dort besprochenen Katechismus

1) ab] ex 2) naturae 3) Mosis.

4) quamprimum absolvere qui in manibus est

5) Feria 2. Es ist nicht deutlich zu erkennen, ob iiij oder vij zu lesen ist, möglich wäre auch iij: 'Feria vij' gibt freilich keinen Sinn.

bei Jac. Wilhelm Feuerlin, Bibliotheca Symbolica Evangelica Lutherana, Göttingen 1752, S. 354, Nr. 184. Mir ist von diesem Werk nur die vermehrte Ausgabe Nürnberg 1768 zugänglich, die Joh. Barth. Riederer besorgt hat. Dort ist der Katechismus in Pars I, Appendix I, S. 344 unter Nr. 315 verzeichnet. Dabei ist hinzugefügt: Sine dubio etiam Dantisci eodem anno. Das bezieht sich auf die vorher aufgeführte Ausgabe des Geistlichen Reglements Peters d. Gr., Danzig 1724. Ob der Katechismus genau im gleichen Jahre ausgegeben ist, steht dahin; für die Identität des Druckorts spricht vieles. Feuerlin zitiert ferner einen Satz aus Hermann Caspar König, Bibliotheca Agendorum 1726, S. 191, in dem gesagt ist: besonders aus den beiden genannten Schriften (Reglement und Katechismus) habe eine Dissertation De Religione Ruthenorum, die W. F. Lutjens verfaßt und 1745 herausgegeben und verteidigt hatte, gezeigt, Religionem Magni Petri ad nostram quam proxime accessisse; ut tantum magis universalis eius receptio apud Clerum et populum Ruthenicum optanda sit.

Sodann habe ich Herrn Prof. D. Steinbeck in Breslau dafür zu danken, daß er mich auf einen ausführlicheren, diesen Katechismus betreffenden Passus aufmerksam gemacht hat. Dieser steht bei Joh. Christoph Koecher, Catechetische Geschichte der Waldenser, Böhmischen Brüder, Griechen, Socinianer, Mennoniten, und anderer Secten und Religionspartheyen aus bewährten Urkunden und Schriftstellern verfasset und an das Licht gegeben. Jena. 1768. Dort wird der fragliche Katechismus S. 66ff. geschildert; außerdem finden sich aber auch einige weitere ihn betreffende Angaben und Vermutungen. Danach „mutmaßen" „einige", daß das Büchlein 1721 oder 1722 zu Berlin gedruckt worden sei. Ferner meint Koecher, es scheine eine Frucht und Folge der Verordnung des dirigierenden Synods der russischen Kirche vom Jahre 1721 zu sein, wonach drei kleine Bücher abgefaßt werden sollten: als erstes eines von den vornehmsten Lehren des Glaubens und von den zehn Geboten. Das liegt in der Tat sehr nahe. Nur eines stimmt nicht völlig genau dazu: jene Verordnung wünscht, daß in solchem Buch die Be-

weistümer aus der Heiligen Schrift genommen werden sollen (Koecher S. 67); in unserem Katechismus aber wird auf ein anderes Buch verwiesen, welches die Beweise aus der Heiligen Schrift bringen solle (siehe m. Auff. S. 143). Bei näherer Betrachtung spricht dieser Umstand aber eher für die Vermutung, enthält der zitierte Satz doch gleichsam eine Entschuldigung deswegen, weil die Verordnung nicht in vollem Umfange ausgeführt ist!

Koecher gibt ferner auch eine Vermutung über den Verfasser, aber nicht eine eigene: er berichtet über eine Notiz in der „nach der Hübnerischen Methode geschriebenen unpartheyischen Kirchenhistorie alten und neuen Testaments“, Bd. 2, Bl. 502: „Nachdem auch der berühmte und nur jetzt gemeldete Theophanes Procopowicz, Ertzbischoff zu Pleskow, der wegen seiner guten Conduite und Frömmigkeit bey dem Czaar in grossen Ansehen stund, selbst observiret, daß das gemeine Volck die Bilder der Heiligen öfters mehr verehre, als die Verordnung der griechischen Kirche es erfordere; hat derselbe auf des Czaars Befehl einen neuen Catechismus drucken lassen, worinnen der Aberglaube und Mißbrauch, der in diesen Stück überhand genommen, verwiesen, und der Väter erste Lehre und Gewohnheit bekräftiget wird.“ Das kann sich auf die die Bilderverehrung betreffenden Sätze unseres Katechismus beziehen (vgl. m. Aufsatz S. 142. 144), „wiewohl sie kürtzer abgefasset sind, als die obige Nachricht anzugeben scheinet, und nicht die eintzige Absicht des neu verfertigten und ausgegebenen Catechismi gewesen sein können“ (Koecher S. 69). Da ich ohne Rücksicht auf diese Stelle in dem genannten Aufsatz (S. 148 ff.) aus mehrfachen Gründen auf genau die gleiche Vermutung der Autorschaft des Theophanes Prokopowitsch gekommen bin, so kann ich die Notiz bei Koecher natürlich nur als eine Verstärkung der Wahrscheinlichkeit meiner Hypothese werten; man hat bereits im 18. Jahrhundert, ja gar nicht lange nach der Abfassung des Druckwerks, den Theophanes Prokopowitsch für den Verfasser gehalten. — Koecher verweist in einer Anmerkung S. 68 noch auf Petri Kohlii Ecclesiam Graecam lutheranizantem Cap. VIII § 1 p. 74.

Endlich hat mir Herr Bibliothekar Dr. W. Lüdtke in Kiel mitgeteilt, daß in dem Exemplar des Katechismus, das die Kgl. Bibliothek in Berlin besitzt, eine Bleistiftnotiz steht, die den Theophanes Prokopowitsch, Bischof von Pleskow, als Verfasser bezeichnet und dafür Benj. Bergmann, Peter der Große Th. V, 1829, S. 118 zitiert. Ich bin diesem Hinweis nachgegangen, habe ihn aber nicht voll bestätigt gefunden. An der angegebenen Stelle ist nur gesagt: „Als Leitfaden im Religionsunterrichte ließ der Monarch einen Katechismus herausgeben, welcher in den von allen christlichen Religionsparteien anerkannten Sätzen nicht bloß vor 100 Jahren galt, sondern auch jetzt noch Geist und Herz kräftig anspricht." Ein Verfasser ist also nicht genannt. Vor und nach dieser Bemerkung aber stehen Notizen über andere Reformen Peters auf dem Gebiet des Unterrichts und der Kirche, die sämtlich auf die Mitwirkung des Theophanes Prokopowitsch zurückgehen, so daß immerhin auch durch diese Art der Anführung die Vermutung der Autorschaft des Genannten nahegelegt wird.

Das Ergebnis ist also bisher, daß meine Hypothese keinen Widerspruch gefunden hat, daß vielmehr manche Momente, die ihre Wahrscheinlichkeit erhöhen, bekannt geworden sind.

Nachträge zu dem Aufsatze von A. V. Müller.

Zu Seite 137, Zeile 12 „Hölle". Nicht ich tue den Worten Luthers Gewalt an, sondern Grisar. Inter reprobos haberi ist doch nicht dasselbe wie reprobus esse, und daß die Ausdrücke Luthers „damnari", „morte aeterna puniri" sowohl in der Schrift wie bei den Vätern nicht die ganze Hölle im Sinne Grisars bezeichnen, hätte dieser bei seinem Ordensbruder Bolgeni: Stato dei bambiui (Macerata 1787) S. 139ff. ersehen können.

Zu Seite 141, Zeile 16 „Liberum arbitrium". Übrigens hatte Luther sich nicht als Erster an dem Ausdruck liberum arbitrium für den unbegnadeten Willen in Heilsdingen gestoßen. Schon viele Jahrhunderte vor ihm hatte der h. Fulgentius diesen Willen: pessime et serviliter liberum genannt. (De incarn. et gratia cap. 19.) Ebenso hatte längst vor Luther der h. Remigius von Lyon die Orthodoxie des Ausdrucks liberum arbitrium est mortuum verteidigt (De tribus epistolis cap. 37. 38).

Zu Seite 152, Zeile 22 „Scherz- und Nutzlüge". Daß Luther gleichfalls die Nutzlüge nur aequivoce als ein mendacium betrachtet hat, ist der Logik ganz konform. Aequivoca — sagt die Logik — sunt quorum nomen commune est, ratio vero substantiae sive essentia omnino diversa. Wer wird nun nach den bisher erörterten Theorien über die Nutzlüge zu leugnen wagen, daß deren moralische Substanz „wesentlich", d. h. essentialiter, verschieden ist von derjenigen der eigentlichen Lüge, d. h. der Schadenlüge?

Zu Seite 153, Zeile 2 „Nur indirekte Texte". Den hier gerügten Fehler begeht Grisar neuerdings wieder in seiner Polemik gegen Köhler (Hist. Jahrb. 1913, S. 236). Er beruft sich da und zwar in solchen doktrinären Fragen auf die Tischreden (sic!) und bemerkt zudem nicht, daß die in diesem Sammelsurium aufgeführten Beispiele auch nach katholischer Auffassung gar keine Nutzlügen sind!!! Denn Michal „rettete David" durch eine List und log erst später, um sich selbst zu retten. Abraham und Elisäus begingen an den angezogenen Stellen keine Nutzlüge.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Zum Gedächtnis des Wandsbecker Boten.

Von

D. Friedrich Loofs.

II [1]).

Es ist nicht schwer, einem mit Claudius nicht wirklich bekannten Freunde der deutschen Literatur die scheinbar unumstößliche Überzeugung beizubringen, daß Claudius mit den Jahren „trüber und enger“ geworden sei. Und wenn dieser Freund der Literatur noch dazu politisch-liberalen Anschauungen huldigt, so ist es ein leichtes, Claudius vollends um den Kredit zu bringen.

1) Die in dem ersten Artikel (oben S. 173—223; vgl. S. 177) schon angekündigte neue Claudius-Biographie ist inzwischen erschienen: Wolfgang Stammler, Matthias Claudius, der Wandsbecker Bothe, ein Beitrag zur deutschen Litteratur- und Geistesgeschichte, Halle a. d. S. 1915, VIII und 282 S. Ich habe dies vortreffliche, durch eifrige Forschung, glückliche Entdeckungen (namentlich neuer brieflicher Quellen) und sorgfältige Darstellung ausgezeichnete Buch bei der letzten Durchsicht des hier folgenden zweiten Artikels noch benutzen können. Doch war an meinem Manuskript wenig zu ändern. Denn soweit Stammler auf die von mir behandelten Fragen eingeht, stimmt sein Urteil mit dem meinigen im wesentlichen überein. Übrigens tritt das Theologische, so wenig es vernachlässigt wird, bei ihm zurück. Meine Artikel haben daher, wenigstens ihrer Absicht nach, auch neben dieser neuesten, wertvollen Arbeit über Claudius ihr Daseinsrecht.

Einst (1773) hatte Claudius im Wandsbecker Boten den „Götz von Berlichingen“ mit unverhohlener Bewunderung und Freude angezeigt [1]), und der jugendliche Goethe hatte sich nicht gescheut, kleinere poetische Beiträge für den Wandsbecker Boten zu liefern [2]). Eine Verstimmung, die Claudius 1774 durch seine Bemerkungen über die „Leiden des jungen Werther“ [3]) und 1775 durch die freundliche Beurteilung von Nicolais philisterhafter Gegenschrift, den „Freuden des jungen Werther“ [4]), bei Goethe angeregt hatte [5]), konnte beglichen werden [6]): während Claudius in Darmstadt wohnte, wurden Grüße zwischen Darmstadt und Weimar gewechselt [7]). Claudius gehörte in jener Zeit zu dem weiteren Kreise der literarischen Freunde Goethes. Und als er im September 1784 Herder in Weimar besuchte, interessierte es Goethe lebhaft, nun auch die persönliche Bekanntschaft des „berühmten Wandsbecker Boten“ machen zu können [8]). Unter anderm wurde eine gemeinsame Fahrt nach Jena zum Besuche des Majors von Knebel unternommen, an der außer Claudius, Goethe und seinem Schützling Fritz von Stein auch Herders und Jacobi samt seiner Schwester teilnahmen [9]). Noch 1793

1) II, 374f.; B 106f.

2) Herbst, S. 90 u. 140; Claudius an Herder, Dez. 1773 (Aus Herders Nachlaß I, 381), Goethe an G. F. E. Schönborn, Juni 1774 (Goethes Briefe, Weimarer Ausgabe II, 172). Über die Beiträge Goethes (in den Jahrgängen 1773 und 1774) vgl. C. Redlich, Die poetischen Beiträge zum Wandsbecker Boten gesammelt und ihren Verfassern zugewiesen, Hamburg 1871, und jetzt Stammler, S. 50 mit Anm. 51 (S. 226).

3) I, 45f.; B 132f. 4) II, 385f.; B 133f.

5) Miller an Voß, 16. Juli 1775 (Der junge Goethe V, 247); vgl. Herbst, S. 143f.

6) Inwieweit der Brief, den Goethe am 30. August 1775 an Claudius abschickte (Goethe-Jahrbuch IX, 1888, S. 126), schon ein Zeichen der wiederhergestellten Freundschaft war, läßt sich m. W. nicht sagen. Stammler (S. 238, Anm. 159) vermutet, der Brief habe eine Bestellung auf den ersten Asmus-Band enthalten. 7) Herbst, S. 144.

8) Herbst, S. 240f.; Goethe an Frau v. Stein, 25. Sept. 1784 (Briefe VI, 362).

9) Herbst, S. 241; Goethe an Knebel, 26. Sept. 1784 (Briefe VI, 363); K. L. v. Knebels Literarischer Nachlaß II, Leipzig 1835, S. 233f. —

und 1794 zeigte sich in Goethes Briefen an Jacobi ein Andauern der äußerlich freundlichen Beziehungen zu Claudius[1]). Doch als Goethe zwei Jahre später (September 1796) in den „Xenien" Claudius mit dem an seine Übersetzung des Buches von Saint-Martin (oben S. 210) anknüpfenden Epigramm bedacht hatte:

Erreurs et Vérité.

Irrtum wolltest du bringen und Wahrheit, o Bote von Wandsbeck;
Wahrheit, sie war dir zu schwer; Irrtum, den brachtest du fort![2])

da wäre eine Verständigung schwer gewesen, selbst wenn man sie gesucht hätte. Aber Claudius hat sie nicht gesucht. Ja, er hat leider eine Erwiderung sich nicht versagt, die ihm zu geringem Ruhme gereicht. Der Separatdruck „Urians Nachricht von der neuen Aufklärung nebst einigen andern Kleinigkeiten. Von dem Wandsbecker Bothen", Hamburg 1797 (Dezember 1796[3])) brachte nach dem ersten, später in die „Sämtlichen Werke" aufgenommenen Stücke[4]) eine Reihe von kleinen, zumeist gegen Goethe gerichteten Gedichten[5]), deren ästhetische Minderwertigkeit nicht ihr größter Mangel ist. Ihr wundester Punkt ist vielmehr der, daß Clau-

Daß schon bei diesem Besuche C.'s in Weimar „der freie und ganz grade Austausch" zwischen Goethe und Claudius „alle Differenzen an den Tag gebracht" habe (Herbst, S. 240), scheint mir ebenso nur eine Vermutung von Herbst zu sein, wie die Bemerkung, daß Claudius, als Goethe auf der Rückfahrt von Jena „vom Zustand der Seele nach dem Tode erzählte" (Karoline Herder an Knebel, Knebels Nachlaß a. a. O.), „es gewiß an einem Veto nicht habe fehlen lassen" (Herbst, S. 241). Man weiß m. W. nicht einmal, ob Claudius und Goethe überhaupt unter vier Augen sich gesprochen haben. Wohl aber schreibt Herder an Knebel (Nachlaß a. a. O.) über Goethe, daß ihm die Gegenwart der Fremden (d. i. die von Jacobi und Claudius) auch gut getan habe.

1) Goethe an Jacobi, 19. Juli 1793 (Briefe X, 96) und 27. Dezember 1794 (Briefe X, 218).

2) Nr. 18.

3) Die Jahreszahl 1797 auf dem Titel ist buchhändlerische Antizipation (Mönckeberg, S. 415, Anm. 49).

4) II, 55—57; B 452—454.

5) II, 429—434; B —. Auszüge bei Mönckeberg (S. 316—318 u. 322) und bei Herbst (S. 338).

dius hier, im literarisch-ästhetischen Kampfe und in Versen, die diesem entsprechen, mehrfach an Goethe vom Standpunkte christlichen Glaubens und christlicher Sittlichkeit aus Kritik übt. Ich zitiere hier nur die mit dem Urteil des jugendlicheren Claudius (oben S. 274) arg kontrastierenden, mir geradezu unverständlichen Verse:

O, hättest du den Götzen nicht geschrieben,
So wären deine Götter in dir geblieben[1]),

und die „Klage, oder: Der Mensch und die Götter“:

Sie liebten ihn; vertrauten ihre Gaben
Ihm an, und hatten ihm ihr Kleinod zugedacht.
Doch er verschmähet sie, will nichts von ihnen haben,
Und glaubt nicht an ihr Glück, an ihre Lieb' und Macht;
Will lieber darben Tag und Nacht,
Und lieber irre gehn und, wie die Henne, kratzen
In Sand und Spreu, und treibt sich ewig um
In Kunstgespinst und genialischen Fratzen,
Und schwatzt, und hört nicht auf zu schwatzen.
Du lieber „Chinese in Rom“![2])

Wie Mönckeberg dies Gedicht eine „liebliche Elegie“ hat nennen können[3]), verstehe ich nicht. Denn es spricht zwar generell, scheint doch aber ganz speziell auf Goethe abzuzielen[4]). Und dann

1) II, 434. 2) II, 434. 3) S. 318.

4) Mir scheint sich das namentlich aus der Schlußzeile zu ergeben. Sie wird nicht deutlich dadurch, daß Herbst (S. 338 Anm.) auf „Goethes bekanntes gegen Jean Paul gerichtetes Distichon“ (sic!) verweist. Man muß das gleichzeitig mit den Xenien im Musenalmanach für 1797 erschienene Gedicht „Der Chinese in Rom“ (Werke, Weimarsche Ausgabe II, 132) wirklich vergleichen. Ich zitiere es deshalb:

Einen Chinesen sah ich in Rom; die gesamten Gebäude
Alter und neuerer Zeit schienen ihm lästig und schwer.
„Ach“, so seufzt' er, „die Armen! ich hoffe, sie sollen begreifen,
Wie erst Säulchen von Holz tragen des Daches Gezelt,
Daß an Latten und Pappen, Geschnitz und bunter Vergoldung
Sich des gebildeten Aug's feinerer Sinn nur erfreut.“
Siehe, da glaubt' ich im Bilde so manchen Schwärmer zu schauen,
Der sein luftig Gespinst mit der soliden Natur
Ewigem Teppich vergleicht, den echten, reinen Gesunden
Krank nennt, daß ja nur er heiße, der Kranke, gesund.

Claudius hat, gereizt durch die in den letzten vier Zeilen dieses Gedichts gegebene Deutung des Gleichnisses seiner ersten sechs Zeilen, den im Titel

ist's eine Bußmahnung im Rahmen einer nach Art der Weimaraner mit den „Göttern“ operierenden Elegie, — eine unschöne Mißgeburt! Ein „Kleiner“, der so den „Großen“ angreift — der Absicht nach mit gleichen Waffen, in Wirklichkeit aber von Glaubensvorstellungen aus, die jener nicht teilt —, setzt sich mit Notwendigkeit dem Vorwurf „frommer Enge“ aus.

Auch an Kant übte Claudius in den „Kleinigkeiten“, in dem „Vorfall“ überschriebenen Gedicht, verstohlene religiöse Kritik:

Ein Philosoph, ein kritischer Geselle,
Fuhr keck und lustig durch das Land,
In einem Phaëton, mit Postulaten bespannt,
Und ging's, auf der Chaussee, behende hin und schnelle.
Doch endlich kam er auch an eine tiefe Stelle —
Und, Pump! Der Wagen stille stand.
Der Imperativ auf dem Bock
Zog Ehr' und Amt zu Rate
Und hauete mit seinem Knotenstock
Fast sehr die armen Postulate;
Und stieß und stachelte sie gar,
Und blieb doch immer, wo er war.
Ein Bauer kam herangekrochen
Und sah ihm zu: Freund, Freund, wo denkt Er hin?
Die Mähren haben nichts in 'n Knochen,
Wie sollen sie denn ziehn?[1])

Dem Kantianer kann auch diese Kritik einen Grund geben, von religiöser „Enge“ bei Claudius zu sprechen; denn die Einführung der Postulate in der Gestalt der vom kategorischen Imperativ angetriebenen Gäule paßt zwar zu der religiös-sittlichen Kritik, die Claudius im Sinne hat, aber nicht zu wirklichem Verständnis Kants.

In anderer Weise wird bei manchem die Auflösung des Freundschaftsbundes zwischen Claudius und Johann Heinrich Voß einen verwandten Eindruck hervorrufen. Beide hatten sich

des Gedichtes liegenden Vorwurf einfach zurückgegeben: ein „Chinese in Rom“ ist ihm der Mensch, der, voller Bewunderung für das Schöne dieser Welt, das Ewige nicht versteht. Wem anders aber kann er den Vorwurf zurückgeben, als dem, der ihn erhoben hat?

1) II, 431.

ganz anders nahe gestanden, als Goethe und Claudius: sie waren eng befreundet gewesen[1]). Und doch begann Voß schon 1783 mit Claudius unzufrieden zu werden. „Hast du Claudius' vierten Teil schon gesehen?", schrieb er im Juni 1783 an Rudolf Boie; „es sind herrliche Stücke darin, aber leider auch etwas Mystik und Frömmelei nach meiner Empfindung. Einfalt gebärdet sich nicht"[2]). Und zwei Jahre später schrieb er gar: „Nur Claudius versinkt immer tiefer in den grundlosen Morast, der ihm ein Paradies scheint[3])." Doch hob diese brieflich einem Dritten gegenüber geäußerte Unzufriedenheit mit Claudius die Freundschaft noch nicht auf. Der eben zitierte Brief selbst ist ein Beweis dafür. Denn Voß fuhr fort: „Indes ward er neulich nach einem Gespräche, das ich mit ihm hatte, sehr nachdenkend." Und noch 1786 erschien Claudius' bekanntes Lied „Urians Reise um die Welt"[4]) in Voß' Musenalmanach. Doch als Claudius neun Jahre später (1795) gegen die Preßfreiheit seine — unten (S. 281) abgedruckte — „Fabel" vom Brummelbär[5]) publiziert hatte, ist Voß offen gegen den alten Freund aufgetreten. Und das Gedicht, mit dem er dies tat — „Der Kauz und der Adler. Keine Fabel"[6]) — ließ Claudius als einen Finsterling erscheinen, der das Licht der fortschreitenden Zeit nicht ertragen könne: die Klage des Kauzes über den Hahn, „den

---

1) Über die vielen, bisher nur in kleinen Bruchteilen bekannten Briefe von Claudius an Voß erfährt man viel Neues durch Stammler.

2) Briefe von J. H. Voß, herausg. von Abraham Voß, III, 1, Halberstadt 1832, S. 179.

3) An Miller, 25. Sept. 1785 (Briefe II, Halberstadt 1830, S. 111).

4) I, 416—420; B 324—326.

5) II, 44 f.; B 435 f.

6) Mönckeberg, S. 286 f.; Reclamsche Claudius-Ausgabe S. 577. Voß selbst druckt das Gedicht in seiner „Bestätigung der Stolbergischen Umtriebe", Stuttgart 1820, S. 59 f. ab. In seinen „Sämtlichen Gedichten" (6 Bde., Königsberg 1802; Bd. VI, 223—252) hat er eine — das Gedicht verschlechternde — Neubearbeitung mit vier weiteren, den Stoff langatmig ausspinnenden „Fabeln" und einer kurzen poetischen Widmung an Joh. Joachim Spalding unter dem Titel „Die Lichtscheuen" zu einem „Epos in fünf Fabeln" vereinigt.

gellenden Trompeter der unglückschwangeren Aufklärung", findet bei dem König Adler keine Beachtung:

Der Adler tat, als hört' er nicht,
Und sah ins junge Morgenlicht.

Auch Claudius' persönlicher und brieflicher Verkehr[1]) scheint einen ebenso einfachen wie zwingenden Beweis dafür zu liefern, daß Claudius in seinen späteren Jahren ein ganz anderer geworden war. In einem Kreise, zu dem zweifellose Freunde der Aufklärung gehörten — selbst ein Basedow[2]) und die Kinder des Wolfenbüttler Fragmentisten, Johann Albert Heinrich und Elise Reimarus[3]) —, lebte Claudius 1769 in Hamburg; noch 1775 besuchte er in Berlin auch Nicolai[4]), und mit J. H. Campe verkehrte er noch 1778—1783[5]). In seinem späteren Leben hatte er seine Freunde vornehmlich in den Kreisen derer, die in ausgesprochenem Gegensatze zu dem Zeitgeiste in religiöser und z. T. auch in politischer Hinsicht am Alten hingen; katholische Mystiker, wie Johann Michael Sailer[6]) und die Fürstin Gallitzin[7]), sowie evangelische Pietisten[8]) finden sich unter ihnen. Die meisten alten Freunde waren teils gestorben, teils äußerlich oder innerlich Claudius ferner gerückt — auch zu Herder hat der ältere Claudius nicht mehr die engen

1) Vgl. Herbst, S. 235—269 („Alte und neue Freunde") und R. Kayser, Geistig-Religiöses Leben auf Schloß Emkendorf (Preuß. Jahrbücher 143, Januar bis März 1911, S. 240—263).

2) Herbst, S. 72. 3) Oben S. 212; Herbst, S. 69f.

4) Vgl. oben S. 212f.

5) Herbst, S. 203.

6) Herbst, S. 392; Stammler, S. 175 mit Anm. 73 (S. 272).

7) Herbst, S. 320ff.; Stammler, S. 174f.

8) Vgl. z. B. Herbst (S. 264 und S. 274) über den Collenbuschianer Fr. Christian Hoffmann und (S. 264) über die einen „Tersteegianer" als Hauslehrer suchende Gräfin Reventlow. Freiherr v. Haugwitz (der spätere Graf und preußische Minister, † 1831), dem Claudius schon in den siebziger Jahren näher getreten war (vgl. Herbst, S. 118) und mit dem er lange in Korrespondenz gestanden hat (vgl. Stammler, S. 151 mit Anm. 172 auf S. 265), war nicht nur ein Anhänger mysteriös-freimaurerischer Traditionen, sondern hatte auch enge Beziehungen zum Herrnhuter Pietismus (Herbst, S. 271).

Beziehungen gehabt, wie einst [1]), und Herder war, wie Claudius selbst wußte, mit des Freundes „Meinungen nicht mehr zufrieden“ [2]). Von den bekannteren Männern der Zeit, die ihm einst nahe gestanden hatten, sind nur die gräflichen Brüder Stolberg, Christian († 1821) und mehr noch Friedrich Leopold († 1819), sowie Fr. H. Jacobi († 1819) dem Wandsbecker Boten bis zuletzt eng verbunden geblieben. Aber die Grafen Stolberg selbst waren in ihrem späteren Leben ihrer Jugend sehr entfrembet — Friedrich Leopold ist bekanntlich 1800 gar Katholik geworden —, und Jacobi hatte noch im Alter zwei Seelen, von denen nur die eine für Claudius Anziehungskraft hatte. Es ist auch unverkennbar, daß bei dem älteren Claudius das dichterische Interesse sehr selten noch den Kitt der Freundschaft bildete, oft aber die gleiche oder verwandte religiöse Überzeugung. Die dichterischen Produktionen treten auch bei ihm selbst zurück; seine Schriftstellerei trägt viel mehr einen rein religiösen Charakter.

Und ganz ausdrücklich hat Claudius in seiner späteren Lebenszeit gegen die religiöse Aufklärung und gegen politisch-liberale Ideen polemisiert. Die entrüstete poetische „Klage“ [3]), zu der ihn 1793 die Hinrichtung Ludwigs XVI. veranlaßte, hat er zwar zunächst ungedruckt gelassen; — sie erschien erst im achten Teile der Werke (1812). Aber noch im Herbst desselben Jahres 1793 kündigte er öffentlich eine neue Wochenschrift an, die dem liberalen, von A. v. Hennings, einem Schwager von J. A. H. Reimarus, redigierten „Genius der Zeit“ entgegentreten sollte [4]). Aus dem Plane wurde nichts. Separat veröffentlichte dann Claudius 1794 den ursprünglich für jene Wochenschrift bestimmten Aufsatz „Über die neue Politik“ [5]), der gegenüber den „Freiheits“-Gedanken der französischen Revolution des „alten Systems“ trotz all seiner zugestandenen faktischen Mängel sich annimmt. Im nächsten Jahre, 1795, publizierte er dann seine schon oben (S. 278) erwähnte „Fabel“:

1) Herbst, S. 251f. 2) Stammler, S. 252 Anm. 25.
3) II, 310; B 684f.
4) II, 426—428; vgl. Mönckeberg, S. 278f., Herbst, S. 327.
5) II, 7—37; B 400—434.

Vor etwa achtzig, neunzig Jahren,
Vielleicht sind's hundert oder mehr,
Als alle Tiere hin und her
Noch hochgelahrt und aufgekläret waren,
Wie jetzt die Menschen ohngefähr;
— Sie schrieben und lektür-ten sehr,
Die Widder waren die Skribenten,
Die andern Leser und Studenten,
Und Zensor war der Brummelbär,

Da kam man supplicando ein:
„Es sei unschicklich und sei klein,
Um seine Worte und Gedanken,
Erst mit dem Brummelbär zu zanken,
Gedanken müßten zollfrei sein!“

Der Löwe sperrt den Bären ein,
Und tat den Spruch: „Die edle Schreiberei
Sei künftig völlig frank und frei!“
Der schöne Spruch war kaum gesprochen,
So war auch Deich und Damm gebrochen.
Die klügern Widder schwiegen still,
Laut aber wurden Frosch und Krokodil,
Seekälber, Skorpionen, Füchse,
Kreuzspinnen, Paviane, Lüchse,
Kauz, Natter, Fledermaus und Star
Und Esel mit dem langen Ohr rc. rc.
Die schrieben alle nun, und lieferten Traktate,
Vom Zipperlein und von dem Staate,
Vom Luftballon und vom Altar,
Und wußten's alles auf ein Haar,
Bewiesen's alles sonnenklar,
Und rührten durcheinander gar,
Daß es ein Brei und Greuel war.

Der Löwe ging mit sich zu Rate
Und schüttelte den Kopf und sprach:
„Die besseren Gedanken kommen nach;
Ich rechnete aus angestammtem Triebe
Auf Edelsinn und Wahrheitsliebe —
Sie waren es nicht wert, die Sudler klein und groß;
Macht doch den Bären wieder los!“

Das nächste Jahr, 1796, brachte eine Prosa-Streitschrift gegen den schon genannten A. von Hennings, der dem durch eine

Schrift des rationalistischen Kieler Theologen D. Thieß („Jesus und die Vernunft“, 1794 [1]) veranlaßten „Versuch über den Werth der Aufklärung“ des holsteinischen Oberkonsistorialrats und Generalsuperintendenten Callisen seinerseits anonyme „Bemerkungen über des H. O. C. R. und G. S. Callisen Versuch“ entgegengesetzt hatte. Diese Streitschrift „Von und Mit dem ungenannten Verfasser der Bemerkungen über des H. O. C. R. und G. S. Callisen Versuch den Werth der Aufklärung unserer Zeit betreffend“ [2]) ist so polemisch und so persönlich, wie keine andere Schrift des Wandsbecker Boten.

Abermals ein Jahr später [3]) erschien, verbunden mit den oben (S. 275 ff.) schon behandelten „andern Kleinigkeiten“, „Urians Nachricht von der neuen Aufklärung“, die dem Gegensatze, in dem Claudius sich zur politischen wie religiösen Aufklärung befand, ebenso deutlichen wie burlesken Ausdruck gab:

Ein neues Licht ist aufgegangen,
   Ein Licht, schier, wie Karfunkelstein!
Wo Hohlheit ist, es aufzufangen,
   Da fährt's mit Ungestüm hinein.
Es ist ein sonderliches Licht;
Wer es nicht weiß, der glaubt es nicht.

Erst lehrt es Euch die Menschenrechte.
   Seht, wie die Sache euch gefällt!
Bis jetzo waren Herr und Knechte,
   Und Knecht und Herren in der Welt;
Von nun an sind nicht Knechte mehr,
Sind lauter Herren hin und her. ...

Vernunft, wie man nie leugnen mußte,
   War je und je ein nützlich Licht.

1) Eine Prüfung des Buches des „Naturalisten“ A. Riem „Christus und die Vernunft“ (Leipzig 1794).

2) I, 447—496. Die Streitschrift fehlt erklärlicherweise in der Reclam-Ausgabe der „Ausgewählten Werke“ des Claudius, leider aber auch in der Behrmannschen.

3) Für eine dem Druck von 1797 (bzw. Ende 1796, vgl. oben S. 275, Anm. 3) vorhergegangene Separatausgabe des „Urian“ sind Mönckebergs Gründe m. E. kein ausreichender Beweis.

Indes, was sonsten sie nicht wußte,
Das wußte sie doch sonsten nicht.
Nun sitzt sie breit auf ihrem Steiß,
Und weiß nun auch, was sie nicht weiß!

Religion war hehre Gabe
Für uns bisher, war Himmel-Brot,
Und Menschen gingen drauf zu Grabe:
Sie sei und komme her von Gott.
Nun kommt sie her, weiß selbst nicht, wie? —
Man saugt nun aus dem Finger sie. ...

Was Wahrheit ist und Wahrheit bleibet
Im Leben und im Tode noch;
Das ist uns heilig, ist uns hehr!
Ihr Fas'ler, faselt morgen mehr. [1])

So war Claudius in den Jahren 1794—1797 einer der deutlichst redenden Gegner der „Freiheit", welche die Aufklärer priesen. Er hat Nackenschläge genug dafür, schon in jenen Jahren selbst, davongetragen [2]).

Ein Kauz, in düstern Synagogen
Des Ober-Uhu aufgezogen ...,

so begann das Gedicht, das sein alter Freund Voß ihm entgegensetzte (vgl. oben S. 278 f.). Und A. v. Hennings, der Herausgeber des „Genius der Zeit", schrieb in seinen oben (S. 282) erwähnten „Bemerkungen":

Man hat Herrn Cl[audius] zu scharf beurteilt. Einige meinten, der alte Wandsbecker Bote müsse, da er seit einiger Zeit ein höchst langweiliger Gesellschafter sei, nun allein wandern und habe selbst Langeweile. Er gebe das Botengehen an, und das sei ein löblicher Entschluß. Aber aus Verdruß wolle er nun, durch einen losgelassenen Bären, die Landstraßen unsicher machen, und das sei nicht fein.

Aber warum diese Anwendung? Herr Cl. dichtete ja nur eine Fabel. Das Wahre an der Sache, das Blatt aus der Chronik der Quadrupeden, worauf das historische Faktum mit historischer Genauigkeit erzählt wird, ist ihm so gut wie mir bekannt.

1) II, 55—77; B 452—454.

2) Eine ganze Reihe von Gegenschriften und Parodien nennt Stammler (S. 271 Anm. 47).

Einem alten genialischen Pavian, der durch seine Schnurren Hof und Land eine Zeitlang mit ziemlichem Glücke belustiget hatte, tat es wehe zu bemerken, daß sein altes Publikum, des erzwungenen Hokuspokus müde, Geschmack an ernsthaften Gegenständen gewinne. Er wollte es auch hierin versuchen; aber sein Ernst war, als er sich zum Disputieren anschickte, noch ungenießbarer als seine vorherigen Puerilitäten, und das mitleidige Achselzucken des ganzen Tierreichs zeigte es ihm genugsam an, daß er nun zum Stillschweigen verdammt sei.

Drob ergrimmte der Pavian, und trug nun schamlos in einer Reichszeitung auf einen Zensor Brummelbär an, der dem ungebührlichen Räsonnieren Einhalt tun und seine, des Pavians, Späße womöglich in Aufnahme bringen möge ...[1])

Kann man sich da wundern, daß es bei den Literarhistorikern eine feststehende Wahrheit zu sein scheint[2]), Claudius sei mit den Jahren „trüber und enger" geworden und habe, wenn nicht früher, so jetzt, nur „in der dumpfen Luft politischer und religiöser Orthodoxie atmen können"? Sind nicht Goethe und Voß und der „Genius der Zeit" Kronzeugen genug? Sprechen nicht Claudius' Anti-Xenien, seine „Fabel" und seine „Nachricht Urians" für sich selbst, oder vielmehr gegen sich selbst und ihren Verfasser? Selbst der Jesuit Baumgarten, der Claudius offenbar nicht oder nur sehr oberflächlich kennt, hat dem weitverbreiteten Urteil geglaubt und „nur mit ein bißchen andern Worten" es weitergegeben. „Claudius", sagt er, „verlor im Alter jene Frische und Munterkeit, durch die sein Wandsbecker Bote einst so volkstümlich geworden war[3])."

Doch genügen die Beweise wirklich? — Ich glaube nicht. — Das will ich zunächst zu zeigen versuchen. Dann soll dargetan werden, daß auch der ältere und gealterte Claudius weder orthodox, noch ein Pietist gewesen ist und überhaupt in sehr viel geringerem Maße, als es bei sehr vielen Menschen der Fall ist,

---

1) Claudius hat diese Invektiven auf der ersten Seite seines „Von und Mit" (I, 449f.; vgl. oben S. 282) abgedruckt.

2) Stammler erst hat sich von diesem Vorurteil emanzipiert. Herbst hatte durch manches (vgl. oben S. 211f.) dem Vorurteil wider Willen Vorschub geleistet.

3) Baumgarten, Goethe II, 308.

im späteren Leben ein anderer geworden ist, als er am Abschluß seiner Jugendentwicklung war.

Claudius' Erwiderung auf Goethes Xenien-Verse versteht man nur dann richtig, wenn man seine Schriftstellerei ihrem anfänglichen und stets festgehaltenen letzten Ziele nach richtig einschätzt. Schon 1771 brachte er im Wandsbecker Boten einen Zweizeiler:

Hier liegen Fußangeln.

„Ich bin ein Barde.“ — Freund, sind deine Augen helle?
G'nügt dir die Eichel und die Quelle? [1])

Was bedeutet dieser andeutende Vers anders als dies, daß das Dichter-Sein seine Gefahren hat, und daß nur der ein rechter Dichter ist, der neben der Fähigkeit zu bescheidener poetischer Freude an der Natur „helle Augen“ hat? Und was dies letztere für Claudius besagt, läßt sich mit zwei gleichzeitigen Zitaten belegen. In der „Chria“ heißt es:

Mich dünkt, wer was Recht's weiß, muß, muß — säh' ich nur n'mal einen, ich wollt'n wohl kennen, malen wollt' ich 'n auch wohl, mit dem hellen heitern ruhigen Auge, mit dem stillen großen Bewußtsein ꝛc. [2]).

Und von Sokrates sagt Claudius ein Jahr später (1772) [3]):

Sonach würde es also ungeraten sein, dem Sokrates den Kranz, den er via legitima verdient hatte, abzureißen und ihm die Freuden Gottes abzudisputieren, die der Lohn des Heldenganges sind: aus seinem Vaterlande und von seiner Freundschaft in ein Land, das man beim Ausmarsch noch nicht sehen kann [4]). Ein Trost für Sokrates' Freunde ist indes, daß der Wind bläst, wo er will [5]), . . . Plato erzählt auch, daß der obgedachte Lohn den Sokrates nicht Waise gelassen habe und ihm im Richthause so

1) I, 26; B 61. Daß mit diesem Zweizeiler das „Bardenwesen“ kritisiert sein solle (Stammler, S. 228 Anm. 59), leuchtet mir nicht ein. „Barde“ ist für den älteren Claudius einfach ein Synonymon für „Dichter“ (vgl. I, 12; B 95). 2) I, 19; B 30 f.

3) I, 21; B 83.

4) Ein Lieblingsbild von Claudius, vgl. I, 205 (B 204), I, 252 (B 217), II, 283 (B 668), II, 299 (B 644), II, 339 f. (B 712 f.).

5) Vgl. Joh. 3, 8. Der Sinn ist also: daß Gottes heiliger Geist wirkt, wo er will. Vgl. oben S. 216, Anm. 1.

hell in Aug' und Antlitz getreten sei, daß seine Richter ihn nicht ansehen durften. ...

Wer nun die oben (S. 202 f.) besprochene, in der ersten Zeit seiner Schriftstellerei besonders stark hervortretende Scheu des Wandsbecker Boten, das Tiefste und Höchste auf dem Markt zu bringen, kennt und imstande ist, schon in den Stücken, die den ersten Teil eröffnen [1]) — sie stammen aus den Jahren 1771 und 1772 —, zwischen den Zeilen zu lesen, der wird nicht daran zweifeln können, daß Claudius schon 1771 „helle Augen" für die ewige Wahrheit zu den Forderungen rechnete, die er an sich als Dichter und Schriftsteller stellte. Beantwortet er doch sieben Jahre später die Frage, was er unter einem Poeten verstehe, ganz ausdrücklich dahin:

Helle reine Kieselsteine, an die der schöne Himmel und die schöne Erde und die heilige Religion anschlagen, daß Funken herausfliegen [2]).

Und ist nicht Claudius trotz all seiner unpietistischen Zurückhaltung schon in den beiden ersten Teilen seiner „Werke" ein Zeuge für die ewige Wahrheit gewesen? — Als Ende September 1796 die Xenien im „Musenalmanach für 1797" erschienen, lagen schon drei weitere Teile der „Sämtlichen Werke des Wandsbecker Boten" vor. Und immer deutlicher war es in diesen Bänden geworden, daß es Claudius ein Anliegen war, auch die Augen seiner Leser hell zu machen für das Verständnis und durch das

---

1) Vgl. — ich numeriere die Stücke nach der Reihenfolge in den „Sämtlichen Werken" — 1) Mein Neujahrslied (I, 11 f.; B 93 f.), 3) Jean, qui rit etc. (I, 13 f.; B 80), 5) Am Karfreitagmorgen (I, 14; B 28), 6) Impetus philosophicus 1772 (I, 15; B —): Einem jeglichen Menschen ist Arbeit aufgelegt nach seiner Maße, aber das Herz kann nicht dran bleiben; das trachtet immer zurück nach Eden, und dürstet und sehnet sich dahin. Und der Psyche ward ein Schleier vor die Augen gebunden, und sie ausgeleitet zum Blinde-Kuh-Spiel. Sie steht und horcht unterm Schleier hin, hüpft auf jeden Laut zu und breitet die Arme. — Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalem: findet ihr meinen Freund, so sagt ihm, daß ich vor Liebe krank liege (vgl. Hoheslied 5, 8), 7) Was ich wohl mag (I, 15; B 64 f.; vgl. oben S. 201), 10) Paraphrasis Evangelii Johannis (I, 17; B 86 f.; vgl. oben S. 201). 2) I, 156; B 167.

Verständnis der ewigen Wahrheit, die er im Christenglauben gefunden zu haben gewiß war. Man kann sein schrittweis deutlicher hervortretendes Interesse an der religiösen Weiterführung seiner Leser m. E. verständlich machen mit dem, was er 1783 in der Abhandlung „Über einige Sprüche des Prediger Salomo" [1]) von diesem Könige Israels sagt, obwohl er in diesem Aufsatze [2]) ausdrücklich erklärt, er bescheide sich gern, daß ihm Salomos Weisheit noch mehr, als seine Krone, fehle:

Nun gibt es aber Leute, die alles lästern, was sie nicht begreifen, die sich zu klug dünken, zu glauben, und zu dumm sind, zu wissen; arme Leute, welche die Vorteile beider Parteien entbehren und für sich keinen andern haben, als daß sie ihr lebelang diskurieren und von Leuten, die noch dümmer sind als sie, für große Geister gehalten werden. Diese Klasse von Menschen ist von jeher in der Welt gewesen und wird bis je und je darin bleiben. Vielleicht nahm Salomo Rücksicht auf sie, wollte auch ihnen gern die große Lehre zu Herzen bringen, daß Gottesfurcht die Quelle alles Guten sei. Er wußte aber, daß er unvorbereitet damit bei ihnen wenig Glauben finden würde. Daher schickt er verschiedene Sprüche mit Lehre, die mehr in ihren Kram gehört, voran, und nachdem er sich als Meister in ihrer eigenen Kunst gezeigt und sich solchergestalt ihr Vertrauen erworben hatte, rückt er mit der Hauptsumme aller Lehre hervor: Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn das gehöret allen Menschen zu [3]).

Wie sehr ihm selbst die selbstlose, nicht eigne Ehre suchende Vertretung der göttlichen Wahrheit am Herzen lag, zeigt das, was er am Ende des fünften Teils, 1790, in einem Brief an Andres über Johannes, den Täufer, sagt:

Daß Johannes der Täufer auf ebnem Wege so treu sein; daß er so durch die Menschen hingehen und sich nichts als die gute Sache treiben lassen; daß er die Wahrheit immer so über alles achten und so fest im Auge behalten; daß er so demütig sein und unter allen Umständen bleiben konnte usw.; kurz, daß er so

---

1) I, 287—294; B 280—288. 2) I, 292; B 285.

3) I, 291 f.; B 285. Mit der Verwertung dieser Äußerung soll natürlich nicht gesagt sein, Claudius habe sich in seinen älteren Produktionen als ein „Meister" auf dem Gebiet der schönen Literatur erwiesen. Claudius selbst hat das nicht gedacht. Aber wäre er darauf gekommen, dem Salomo diese Gedanken zu imputieren, wenn vergleichbare ihm fremd gewesen wären?

klein war, und daß die menschliche Natur sich in ihm gar nicht rührte — das ist schwer, Andres! Das ist groß![1])

Und nun kam Goethe und sagte — nicht über Saint-Martin oder über die Übersetzung seiner Schrift, die Claudius gegeben hatte, sondern über den Boten selbst:

Wahrheit, sie war dir zu schwer; Irrtum, den brachtest du fort!

Claudius mußte diese Worte, zumal wenn er die Xenien gegen Friedrich Leopold von Stolberg[2]) und das Gedicht vom „Chinesen in Rom" hinzunahm, als einen Hieb gegen die christliche Wahrheit selbst verstehen. Und wer könnte ihn eines völligen Mißverstehens zeihen? Ja, wir wissen, was Claudius nicht wissen konnte, daß Goethe schon während seines zweiten römischen Aufenthalts von Claudius, Jacobi und Lavater sich eben deshalb innerlichst geschieden wußte, weil er das christliche Interesse bei ihnen als das vorherrschende erkannte. Am 5. Oktober 1787 schrieb er von Albano aus an die Freunde in Weimar[3]):

Mit den Genannten[4]) war unser Verhältnis nur ein gutmütiger Waffenstillstand von beiden Seiten, ich habe das wohl gewußt, nur was werden kann, kann werden. Es wird immer weitere Entfernung und endlich, wenn's recht gut geht, leise, lose Trennung werden. Der eine[5]) ist ein Narr, der voller Einfaltsprätensionen steckt. „Meine Mutter hat Gänse"[6]) singt sich mit bequemerer Naivetät als ein „Allein Gott in der Höh'

1) I, 444; B 393. 2) Nr. 15—17, 52, 72, 116—118, 278, 279.

3) Werke, Weimarsche Ausgabe XXXII, 105, 29 ff. (Italienische Reise III); Werke, herausg. von K. Heinemann, XV, 84, 19 ff.

4) Claudius, Jacobi, Lavater. Sie sind in dem Briefauszuge, den Goethe hier mitteilt, im vorigen nicht genannt. Im Original mag es anders gewesen sein. Vielleicht knüpft aber der Ausdruck auch an die Briefe aus Weimar an. In bezug auf Claudius mögen diese an die Kritik der „Ideen" Herders erinnert haben, die Claudius in einem Freundesbrief an Herder (vom 5. Oktober 1785, „Aus Herders Nachlaß" I, 436 f.) geübt hatte. Ein „Eifern gegen Herders Ideen" (K. Weber in Heinemanns Goethe-Ausgabe XV, 84 Anm. 9) kann diese Äußerungen — und andere Äußerungen des Wandsbecker Boten über Herders „Ideen" gibt es m. W. nicht (vgl. Herbst, S. 249) — nur nennen, wer sie nicht kennt.

5) Claudius. 6) I, 83; B 64.

sei Ehr'" [1]). Er ist einmal auch ein —: „Sie lassen sich das Heu und Stroh, das Heu und Stroh nicht irren" rc. rc. [2]). Bleibt von diesem Volke! der erste Undank ist besser als der letzte. Der andre [3]) .... Neulich fand ich in einer leidig apostolisch-kapuzinermäßigen Deklamation des Züricher Propheten [4]) die unsinnigen Worte: „Alles, was Leben hat, lebt durch etwas außer sich". Oder so ungefähr klang's. Das kann nun so ein Heidenbekehrer hinschreiben, und bei der Revision zupft ihn der Genius nicht beim Ärmel. Nicht die simpelsten Naturwahrheiten haben sie gefaßt, und möchten doch gar zu gern auf den Stühlen um den Thron sitzen [5]), wo andre Leute hingehören oder keiner hingehört.

Und acht Tage später schreibt er aus Castel Gandolfo [6]):

Wenn L. [7]) seine ganze Kraft anwendet, um ein Mährchen wahr zu machen [8]), wenn J. [9]) sich abarbeitet, eine hohle Kindergehirnempfindung [10]) zu vergöttern, wenn C. [11]) aus einem Fußboten ein Evangelist werden möchte [12]), so ist offenbar, daß sie alles, was die Tiefen der Natur näher aufschließt, verabscheuen müssen [13]). Würde der eine ungestraft sagen: „Alles was lebt, lebt durch etwas außer sich"! würde der andre [14]) sich der Verwirrung der Begriffe, der Verwechslung der Worte von Wissen und Glauben, von Überlieferung und Erfahrung nicht schämen? würde der dritte [15]) nicht um ein paar Bänke tiefer hinunter müssen, wenn sie nicht mit aller Gewalt die Stühle um den Thron des Lammes aufzustellen bemüht wären [16]); wenn sie nicht

---

1) „Entsprechend dem erhabenen Ton der Herderschen ‚Ideen'" (R. Weber).

2) „Unbekannter Vers" (R. Weber). 3) Jacobi.

4) „In Lavaters Goethe gewidmetem ‚Nathanael. Oder die ebenso gewisse, als unerweisliche, Göttlichkeit des Christentums', 1786" (R. Weber).

5) Vgl. Matth. 19, 28 u. 20, 21; Offenb. 20, 4 u. 22, 3.

6) A. a. O. Weimarsche Ausgabe S. 111, Heinemannsche S. 89.

7) Lavater. 8) „Die ‚Göttlichkeit des Christentums' in seinem ‚Nathanael'" (R. Weber).

9) Jacobi. 10) „Sein Glaube an einen persönlichen Gott" (R. Weber). 11) Claudius.

12) Natürlich eine Anspielung darauf, daß der „Wandsbecker Bote" sein religiöses Interesse immer deutlicher hatte hervortreten lassen.

13) Claudius hatte sich in dem Brief an Herder (vgl. oben S. 288, Anm. 4) speziell gegen Herders den Darwinismus antizipierende Gedanken von der Entwicklung gewandt. 14) Jacobi.

15) Claudius. 16) Vgl. oben Anm. 5.

sich sorgfältig hüteten, den festen Boden der Natur zu betreten, wo jeder nur ist, was er ist, wo wir alle gleiche Ansprüche haben?

Hier sieht man deutlich: was Goethe auch an Claudius abstieß, war — neben den „Einfaltsprätensionen“ (vgl. unten) — seine entschieden christliche Gesinnung und die vermeintlich mit ihr verbundene Scheu vor den Wahrheiten, welche die Naturwissenschaft erschließt [1]. Denn unzeitige Bekehrungssucht, wie sie an Lavater getadelt wird, konnte Claudius wahrlich nicht nachgesagt werden [2]. Ebensowenig trifft ihn der Vorwurf, daß er „gar zu gern auf den Stühlen um den Thron sitzen möchte“, wenn damit gesagt sein soll — und nur dann hat die Anklage Sinn —, daß er die christliche Hoffnung in apokalyptischer Lebendigkeit und mit frommem Egoismus sich ausmale. Claudius hat es zwar sehr oft betont, daß die Ewigkeit des Menschen Ziel sei; und wenn er darüber klagte:

.... daß wir hier ein Land bewohnen,
Wo der Rost das Eisen frißt,
Wo durchhin, um Hütten wie um Thronen,
Alles brechlich ist;

Wo wir hin aufs Ungewisse wandeln
Und in Nacht und Nebel gehn,
Nur nach Wahn und Schein und Täuschung handeln
Und das Licht nicht sehn,

Wo im Dunkeln wir uns freun und weinen
Und rund um uns, rund umher,
Alles, alles, mag es noch so scheinen,
Eitel ist und leer. —,

so klang bei ihm diese Klage aus in dem Verse:

O du Land des Wesens und der Wahrheit,
Unvergänglich für und für!

---

1) Claudius hatte, wenn er auch in Herders Vorahnungen der Entwicklungslehre sich nicht finden konnte (vgl. oben S. 289, Anm. 13), diese Scheu durchaus nicht (vgl. z. B. Postskript an Andres II, 186 f.; B 558 ff.)

2) Vgl. oben S. 208. Ausdrückliche Ausführungen der gleichen Art bieten die späteren Werke nicht. Aber Claudius sagt noch 1797: „Wer nicht an Christus glauben will, der muß sehen, wie er ohne ihn raten kann“ (II, 80; B 470) und noch 1812: „Der Glaube ist nicht laut“ (II, 306; B 682).

Mich verlangt nach dir und deiner Klarheit;
Mich verlangt nach dir [1]).

Allein wenn auch Goethe in der Stimmung seiner italienischen Reise vielleicht schon in solcher Ewigkeitshoffnung eines nicht zu den Großen gehörigen Menschen „Einfaltsprätensionen" gefunden haben mag, — der Vorwurf schwärmerisch-egoistischer Ausmalung der Ewigkeitshoffnung ist Claudius gegenüber gänzlich unberechtigt [2]). Und der ihm, wie den beiden andern, in dem zweiten Briefe gemachte, an sich nicht deutliche Vorwurf, daß sie „mit aller Gewalt die Stühle um den Thron des Lammes aufzustellen bemüht" seien, kann, wenn er etwas anderes sagen soll, als der eben besprochene in dem ersten Briefe, höchstens auch die Klage über Bekehrungssucht einschließen. Überdies läßt sich in bezug auf die beiden mit den „Stühlen um den Thron [des Lammes]" operierenden Sätze sagen, daß die der „Sprache Kanaans" nachgeahmte Goethesche Ausdrucksweise der Diktion des Wandsbecker Boten überhaupt nicht entspricht. Was Goethe an Claudius im Jahre 1787 irritiert hat, kann also, abgesehen von literarischen „Einfaltsprätensionen", auf die ich zurückkomme, nur sein Christentum und seine vermeintliche Gleichgültigkeit gegen die Naturwissenschaft gewesen sein.

Nun scheint es freilich auf den ersten Blick, als ob dieser Anstoß, den Goethe an Claudius schon 1787 nahm, an seine Entwicklung angeknüpft habe. Goethe äußert ja seinen Unmut darüber, daß Claudius aus einem schlichten Boten („Fußboten") ein Evangelist werden möchte. Allein der Schein trügt. Goethe wird zwar über das Hervortreten der christlichen Tendenz im dritten und vierten Band der „Werke" des Boten (1778 und 1783) aus eigner Kenntnis-

1) II, 46; B 396 (1792).

2) Vgl., was Claudius im „Hausvaterbericht" (1803) über die schon auf Erden einsetzende Seligkeit der Christen sagt: „Es stehet dem Menschen nicht zu, davon zu reden, und man sieht ein, daß der Mensch auch davon nicht reden könnte" (II, 212; B 586). Von der jenseitigen Seligkeit heißt es da lediglich: „Auch der Tod [kann diese Freude] nicht [nehmen]; denn ein solcher wird leben, ob er gleich stürbe. Er stirbt nimmermehr, denn er verliert durch den Tod nur, was er nicht hatte, und was er hat, das bleibet bei ihm in Ewigkeit" (ebenda).

nahme oder durch die Weimarschen Freunde unterrichtet gewesen sein — daß er das Rheinweinlied des dritten Bandes [1]) schätzte, ist kein Beweis für das erstere; er kann es aus Voß' Musenalmanach gekannt haben —; aber in den Briefen aus Italien handelt es sich, von jener Bemerkung über das Evangelist-Werden abgesehen, nicht um das, was Claudius geworden war, sondern um das, was er schon in der Zeit war, da Goethe zuerst in Beziehungen zu ihm trat. Denn das Gedichtchen, das Goethe verhöhnt — ohne seinem satirischen Charakter Rechnung zu tragen —, stammt bereits aus dem Jahre 1772 und steht im „ersten und zweiten" Teile der „Werke". — Und der Vorwurf, Claudius sei „ein Narr, der voller Einfaltsprätensionen stecke"? Auch er gilt offenbar schon Claudius' ältesten literarischen Leistungen. Würde sonst der Spott über die in der Tat sehr einfältigen Verse, die ein — freilich satirisches! — Gedicht zu sein prätendieren, unmittelbar folgen? Jedenfalls hat diese Klage, wie eben diese Illustration zeigt, mit Claudius' persönlichem Charakter von einst oder von jetzt nichts zu tun. Da wäre sie auch ganz grundlos. Denn Claudius' Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit ist sonst von allen Seiten gerühmt worden [2]); und das nur zu oft, auch in sog. „frommen" Kreisen vergessene Wort Jesu: „Wie könnet ihr glauben, die ihre Ehre voneinander nehmet" (Joh. 5, 44), stand ihm tief im Herzen geschrieben [3]). Aber den Werken des Wandsbecker Boten gegen-

1) I, 199; B 140.

2) Das von Mönckeberg (S. 177) zitierte Urteil Mercks mit seinem Spott über das Dichterbewußtsein, das die Menschen „inwendig mit der Betteltapezerei ihrer eigenen Würde und Hoheit ausmeubliert", würde eine Ausnahme bilden, — wenn es sich auf Claudius bezöge. Doch daß mit dem „Cl" in dem ganz undatierten Briefe (Briefe an und von J. H. Merck, herausg. von K. Wagner, Darmstadt 1838, S. 48 f.) Claudius gemeint ist, hat Mönckeberg ohne Beweis angenommen; der Herausgeber ergänzte Cl[inger]. Mercks Urteil über Claudius (in einem Briefe vom Mai 1776) ist anerkennend (Stammler, S. 110 f.).

3) Claudius zitiert 1812 (II, 306; B 682) dies Schriftwort mit der Einführung: „Christus sagte, was nicht oft genug wiederholet werden kann." Und seine Werke, vom ersten bis zum letzten Teile, sprechen verwandte Gedanken so häufig aus, daß hier eine seiner fundamentalsten Überzeugungen ge-

über ist das Urteil Goethes als Goethes Urteil allenfalls begreiflich. Ihn ärgerte das „Heu und Stroh“, das zu bringen Claudius sich nicht hatte „beirren“ lassen. — Einem Goethe gegenüber war Claudius in der Tat in vieler Hinsicht „klein“. Anderseits fehlte es Goethe, zumal in der Zeit der italienischen Reise und der Xenien, an Verständnis für das, was die „Größe“ des „Kleinen“ (vgl. oben S. 176) ausmachte.

Es war nach dem allen nicht Claudius' Entwicklung, sondern seine ursprüngliche Eigenart, die Goethe nicht behagte. Goethe sagt das ja auch geradezu selbst in den ersten Worten des oben gegebenen Zitates aus dem Briefe vom 5. Oktober 1787. Und auch an Claudius läßt sich zeigen, daß sein Verhältnis zu Goethe ein „Waffenstillstand von beiden Seiten“ war: schon im Dezember 1776 schrieb er über Merck an Voß: „Mir hat er sehr viele Dienste getan, aber mit ganzem Herzen kann ich ihn nicht lieben; er ist von der Goetheschen Sekte[1].“

Man kann daher nicht daran zweifeln, daß Claudius' Übersetzung der Schrift Saint-Martins nur der Anknüpfungspunkt, nicht der Grund für den Unwillen war, dem Goethe in dem gegen Claudius gerichteten Distichon der Xenien Ausdruck gab. Die Verse waren wirklich ein Hieb gegen das, was

funden werden muß Ich führe einige solche Stellen an: „Breit muß sich ein solcher (scil. der was Recht's weiß, vgl. oben S. 285) nicht machen können, am allerwenigsten andre verachten und fegen. O! Eigendünkel und Stolz ist eine feindselige Leidenschaft; Gras und Blumen können in der Nachbarschaft nicht gedeihen“ (Eine Chria, 1771, I, 19; B 31). — „Wo so nach Menschenbeifall geangelt wird, da ist's nicht recht rein und richtig“ (Ernst und Kurzweil, 1783, I, 275; B 270; vgl. das ganze „Vierte Exempel“, I, 271 f.; B 265—267). — „O Vetter, wenn Dir ein Mensch vorkommt, der sich soviel dünkt und so groß und breit dasteht, wende Dich um und habe Mitleiden mit ihm. Wir sind nicht groß, und unser Glück ist, daß wir an etwas Größeres und Besseres glauben können“ (Passe-Temps, 1783, I, 307; B 299). — „Wenn Dich jemand will Weisheit lehren, da siehe in sein Angesicht. Dünket er sich noch, und sei er noch so gelehrt und noch so berühmt, laß ihn und gehe seiner Kundschaft müßig“ (An meinen Sohn Johannes, 1799, II, 158; B 491). — „Stolz, Selbstsucht und Eigendünkel sind dem Glauben zuwider; er kann nicht hinein, weil das Faß schon voll ist“ (Brief an Andres, 1812, II, 304; B 680).

1) Stammler S. 112; Mönckeberg, S. 177.

Claudius als ewige Wahrheit schätzte. Er mußte in seinem Heiligsten sich angegriffen sehen. Seine Erwiderung wollte tun, was ihre Tabula votiva sagt:

Was der Gott mich gelehrt, was mir durchs Leben geholfen,
Häng' ich, dankbar und fromm, hier in dem Heiligtum auf[1]).

Und der Gedanke solcher Erwiderung ist nicht zu tadeln. Aber es war ein Mißgriff, daß Claudius in poetischen Anti-Xenien brachte, was ins „Heiligtum" gehörte. Und daß er, auch abgesehen davon, in dieser seiner Erwiderung manches gesagt hat, was, zum mindesten an dieser Stelle, besser ungesagt geblieben wäre, ist m. E. zweifellos. Allein ist's wunderbar, daß auch bei ihm „die menschliche Natur sich rührte"[2])? — Doch hat Claudius nichts aus den „Kleinigkeiten" in seine „Werke" aufgenommen. Er hat sie also selbst kritisiert. Daher wäre es ungerecht und unrichtig, auf diese Entgleisung das Urteil zu gründen, er sei im Alter schroffer und enger geworden. Überdies ist ja, wie niemand leugnen wird, die Differenz der Lebensanschauung zwischen Claudius und Goethe, die in den Xenien und in den „Kleinigkeiten" einen beiderseits unschönen, von freundschaftlichem Verständnis verlassenen Ausdruck fand, nicht erst im Lauf von Claudius' Entwicklung entstanden; sie hat also mit der Frage, was er später geworden ist, gar nichts zu tun.

Anders steht es mit der Auflösung der Freundschaft zwischen Claudius und Joh. Heinr. Voß. Sie wurzelt, so verschieden beide Männer waren, dennoch nicht in einer ursprünglichen Richtungsdivergenz der Persönlichkeiten. Voß war auch, obwohl gelehrter und klüger, doch gewiß nicht genialer, als Claudius, und ist ihm, wie gesagt, einst wirklich befreundet gewesen. Hier ist's, wenigstens nach Voß' Meinung, in der Tat Claudius' Entwicklung, welche die alten Verhältnisse geändert hat.

Voß hat dieser seiner Meinung den rücksichtslosesten Ausdruck gegeben, als er vier Jahre nach Claudius' Tod in seines Freundes H. E. G. Paulus Zeitschrift „Sophronizon" seine

1) II, 433. 2) Vgl. oben S. 288 und was Claudius an anderer Stelle (II, 82; B 473) zu Luk. 9, 54 bemerkt.

berüchtigte Abhandlung gegen Friedrich Leopold von Stolberg veröffentlichte: „Wie ward Friz Stolberg ein Unfreier?“ [1]). Er glaubte hier einen seit dem Siege der Revolution in Frankreich in Norddeutschland, speziell in Holstein, wühlenden mystisch-reaktionären Adelsbund an das Licht zu ziehen, der über die lutherische Orthodoxie, mit der er zunächst sich verbündet habe, letztlich zum Katholizismus hindränge [2]). In Stolberg, der von 1793 bis 1800 in Eutin als Regierungspräsident gewirkt hatte, und in seiner Familie sah er ein erstes Opfer und dann ein Zentrum dieser Umtriebe. Und in der Tat fühlte ja Stolberg schon seit 1792 durch den Kreis der Fürstin Gallitzin in Münster aus dem, wie er meinte, immer mehr der Herrschaft des Rationalismus verfallenden Protestantismus weg zur katholischen Kirche sich hingezogen. Durch seinen Übertritt am 1. Juni 1800 war nur enthüllt und zur Reife gebracht, was längst sich vorbereitet hatte. Mit Wühlereien eines Adelsbundes hatte dies alles freilich nichts zu tun; Voß, der mit der religiösen Aufklärung der Zeit zum entschiedensten Rationalismus fortgeschritten war und bei dem seit der französischen Revolution der Unmut gegen die „Junker“, mit dem er, eines leibeigenen Bauern Sohn, stets erfüllt gewesen war, zu fanatischem, im Adelshaß wirklich „demokratisch“ gefärbtem, politischem Liberalismus sich entwickelt hatte, sah hier Gespenster. Aber er glaubte an sie und an den Klatsch derer, die sie gesehen zu haben meinten, mit der ganzen Starrheit seiner in die eigenen Gedankenkreise gebannten aufgeklärten Unbekehrbarkeit. Und der weltunerfahrene Claudius erschien ihm dabei als der zwar an sich hochgesinnte, aber doch durch Freundlichkeiten kaptivierte — um nicht zu sagen: bestochene — Helfershelfer dieser Geister. Denn er sagte von ihm [3]):

1) Sophronizon oder unpartheyisch-freymüthige Beyträge zur neueren Geschichte, Gesetzgebung und Statistik der Staaten und Kirchen, herausg. von H. E. G. Paulus, drittes Heft, Frankfurt a. M. 1819, S. 1—113.

2) Auf diesen Ton war überhaupt die rationalistische Polemik gegen die konservativen christlichen Kreise gestimmt (vgl. Stammler, S. 153f., wo jedoch die durchaus aufgeklärten „Illuminaten“ zu Unrecht mit den „Rosenkreuzern“ zusammengestellt werden).

3) Sophronizon a. a. O. S. 58—60.

Claudius, der Edle in des geadelten Schimmelmanns Wandsbeck, verehrt und geliebt von der reichen Schimmelmannischen Familie und deren Sippschaft, mußte Noth leiden. Noth, mit Frau und vielen Kindern, beugte den Hochsinnigen; kleine zufällige Geschenklein, Tropfen für den Durst, forderten jedes sein besonderes: Großen Dank. Als von Noth und Dankbarkeit niedergedrückt, Claudius in der Schrift über die Neue Politik die Natürlichkeit adelicher Vorrechte durch das Gleichnis: „in einem großen Hause sei[e]n goldene, silberne und irdene Gefäße, etliche zu Ehren, etliche zu Unehren“ [1]), dem Familienbunde zu vollkommner Zufriedenheit erklärt hatte, da ermahnt' ich [2]) ...

In den höchsten Nöthen schrieb Claudius einen neuen Asmusband, die letzten zum Theil mit umwölktem Geist, mit schwermütiger Gottseligkeit, mit erzwungenem Wiz, mislaunisch und vergrämt. Weil solche Arbeit seine Gesundheit angrif, und doch wenig fruchtete, so entschloß er sich, Fenelons Erbauungsschriften zu übersetzen [3]). Er bat die Gallizin durch ihre Tochter, den Absaz unter den Katholiken zu befördern ... (Voß erzählt, die Fürstin Gallitzin habe für diesen Fall eine den Katholiken unanstößige Vorrede gewünscht.) Was that Claudius? Sein edleres Selbst loderte voll Unwillens auf, er wollte nun eine recht protestantische, gegen den heillosesten Wahnsinn protestierende Vorrede schreiben; und — guter Claudius! — er schrieb eine, womit die Fürstin zufrieden war [4]).

Gegen diesen Angriff auf „die bürgerliche Ehre“ seines Schwiegervaters hat Friedrich Perthes im November 1819 u. a. im Rheinisch-Westfälischen Anzeiger eine scharfe „Zurechtweisung“ veröffentlicht [5]), und nachdem Voß in seiner gegen

---

1) II, 8; B 401.

2) Es folgen Bemerkungen über Voß' Bemühungen, Claudius eine feste Einnahme von der Gräfin Reventlow zu erwirken, und die Mitteilung, daß er, durch die Erzählungen von Fritz Claudius über die Notlage seines Vaters bestimmt, in den letzten Notjahren gelegentlich einen unadeligen Ehrenmann dazu veranlaßt habe, daß er bei einigen Schmäusen nach Absingung des Rheinweinliedes mehrere hundert Taler für Claudius gesammelt habe.

3) Von Claudius' Übersetzung der Werke Fénelons religiösen Inhalts erschien der erste Band 1803 (Vorrede: II, 153f.; B 552—554), der zweite 1809 (Vorrede: II, 255—270; B 618—636), der dritte 1811 (Vorrede: II, 270—272; B 647—649).

4) Gemeint ist die zum ersten Bande (II, 153f.; B 552—554).

5) Abgedruckt in der Broschüre von Heinr. Schultz „Protestantismus

Stolbergs „Kurze Abfertigung der langen Schmähschrift des Herrn Hofraths Voß“ 1) gerichteten „Bestätigung der Stolbergischen Umtriebe“ (1820) abermals gehässig von Claudius gesprochen hatte 2), ist von Perthes eine Injurienklage gegen Voß angestrengt worden 3), die freilich keinen Erfolg hatte 4). Das Detail dieser häßlichen Voßschen Insinuationen braucht uns hier nicht aufzuhalten. Es bedurfte der nachträglichen Voßschen Versicherung nicht, er habe nicht behaupten wollen, daß Claudius für die ihm zuteil gewordenen Gaben gegen seine Überzeugung geschrieben habe 5); — die ganze Konstruktion konnte Perthes „für eine Lüge“ erklären 6). Und alles, was Voß über die

---

und Katholizismus oder: Der Kampf über Voß und Stolberg in Westfalen“, Hamm 1820, S. 1—3.

1) Nach dem Tode des Verfassers vollendet von dem Bruder herausgegeben, Hamburg 1820.

2) Er reibt sich hier erstens an der Fabel vom Brummelbär, die er mit der Bemerkung einleitet: „Im Herbst 1795 verlautete des Stolbergischen Ritterbundes Gesinnung durch Claudius, den Abhängigkeit gebeugt hatte“ (S. 56), zweitens (S. 61) an dem unten noch zu erwähnenden „Sinngedicht“ gegen Kant (II, 60 f.; B 457), endlich (S. 62 f.) an „Urians Nachricht von der neuen Aufklärung“ (II, 55—57; B 452—454) und an Urians Antwort an die Rezensenten der Nachricht (II, 58; B 454), zu der er (S. 64) grundlos bemerkt: „Selbst der Wiz eines Matthias Claudius wird schofel, wo die Sache nicht taugt.“

3) Vgl. „Voß gegen Perthes. Abweisung einer mystischen Injurienklage“, Stuttgart 1822 (64 S.), und „Voß gegen Perthes. Zweite Abweisung einer mystischen Injurienklage“, Stuttgart 1822 (52 S.).

4) C. Th. Perthes, Friedrich Perthes Leben, 3. Auflage, Gotha 1855 bis 1856, II, 305.

5) „Voß gegen Perthes“, Zweite Abweisung S. 9: „Den Ausdruck und den Gedanken ‚gegen seine Überzeugung‘ lieh mir der Gegner, um selbst eine Injurie auszusprechen.“ Wahrhaftiger wäre eine Zurücknahme des Vorwurfs gewesen; denn was Perthes aus den Voßschen Ausführungen herauslas, steht deutlich zwischen den Zeilen, und gleich am Anfang seiner Schrift (Sophronizon a. a. O., S. 3) hatte Voß, allerdings, ohne auf Claudius hier irgendwie hinzuweisen, geschrieben: „Das römische Pfaffentum verbindet sich mit dem Rittertum, beide mit feilen Schriftstellern, um die Roheit des Mittelalters zu erneuen.“

6) „Voß gegen Perthes“, Zweite Abweisung S. 9 und Zurechtweisung S. 2.

Veranlassung der Übersetzung von Fénelons religiösen Werken durch Claudius und über dessen Vorrede erzählt, ist, wie Perthes versichert[1]), den Tatsachen nach verfälscht und aus ihm zu Ohren gekommenen Geklatsch verdreht[2]). Für uns handelt es sich hier nur um die Frage, ob darin, daß Claudius seit 1793 gegen den politischen Liberalismus und gegen die religiöse Aufklärung zu Felde zog, ein Gesinnungswechsel bei ihm konstatiert werden kann.

Fassen wir zunächst seine politische Stellung ins Auge! Schon ein für Claudius zwar nicht übelwollender, aber doch mehr auf der Gegenseite stehender Zeitungsartikel des Jahres 1819[3]) glaubte einen Gesinnungswechsel bei Claudius dadurch nachweisen zu können, daß er an die beiden letzten Zeilen des drittletzten Verses seines Neujahrsliedes von 1773 erinnerte:

Gut sein! Gut sein! ist viel getan,
Erobern ist nur wenig;
Der König sei der bess're Mann,
Sonst sei der Bess're König![4])

Und noch neuerdings hat W. Flegler in seiner Einleitung zu der Reclamschen Claudius-Ausgabe diese Worte als die Haupt-Beweisstelle für die These angeführt, „daß derselbe Mann, der später in einer völlig blinden Loyalität das Bestehende

---

1) Zurechtweisung S. 2.

2) Den wahren Tatbestand hinsichtlich der Vorrede kann man nicht mehr feststellen. Claudius mag über die Vorrede mit der Fürstin Gallitzin korrespondiert haben.

3) Rhein.-Westf. Zeitung Nr. 102 (in Schultz, Protestantismus und Katholizismus S. 7). Die Stellung des Verfassers erhellt daraus, daß er bemerkt, Perthes' Zurückweisung sage „zur Ehrenrettung seines Schwiegervaters, der einst sang: ‚der König sei der beste Mann, sonst sei der Beste König', und späterhin die Vorrechte des Adels, als solchen, wenn auch nur im Gleichnisse, in Schutz nahm, zu wenig, und zum Unglimpfe Vossens, der dem trefflichen Claudius — zu edel, um einer Ehrenrettung zu bedürfen, selbst wenn sein Andenken wirklich beschmutzt worden wäre, — nach gesunden Auslegungsregeln allerdings eine gutmütige, gefällige Anbequemung an die Lieblingsmeinungen seiner Freunde, gewiß aber keine Bestechung durch Geld und Lohn zur Last legt, in der Tat allzuviel".

4) I, 12; B 95.

verteidigte und wider jedes Reformverlangen seine Stimme erhob, in seiner Jugend selbst mehrfach in einem recht revolutionären Tone geredet und gesungen hat" [1]). Nach Flegler ist also diese Stelle nur eine neben andern. Die scharfen Äußerungen über Regenten und Machthaber, so meint er, ständen bei Claudius gar nicht so vereinzelt da, wie man schon gesagt habe; wer die ersten Teile der Werke aufmerksam durchlese, werde ihnen an verschiedenen Stellen begegnen [2]). Es folgt dann (ohne Stellennachweise) ein mit dem „kühnen Satze": „Der König sei der beßre Mann, sonst sei der Beßre König" abschließendes Register dieser revolutionären Äußerungen, das infolge der Voranstellung der Mehrzahlform „Klagen" und „Schilderungen" dem Leser, der Claudius nicht genau kennt, noch um so eindrucksvoller wird: „Klagen über Richter, für die das Geld an der Stelle des Rechts steht, über gnädige Herren, deren Zahn lang und scharf ist, über ... über usw.". Ich muß dieses Register unter Abdruck der gemeinten Stellen dem Leser vorführen.

Also erstens „Klagen über Richter, für die das Geld an der Stelle des Rechtes steht"! Gemeint ist:

Hinz und Kunz
(dem Gerichtshalter in — — gewidmet).

K. Hinz, wäre Recht wohl in der Welt?
H. Recht nun wohl eben nicht, Kunz, aber Geld.
K. Sind doch so viele, die des Rechtes pflegen!
H. Eben deswegen [3]).

Zweitens Klagen „über gnädige Herren, deren Zahn lang und scharf ist"! Gemeint ist das in den „Sämtlichen Werken" unmittelbar folgende Gedicht:

Fuchs und Bär.

Kam einst ein Fuchs vom Dorfe her,
Früh in der Morgenstunde,
Und trug ein Huhn im Munde;
Und es begegnet' ihm ein Bär.
„Ah! guten Morgen, gnäd'ger Herr!
Ich bringe hier ein Huhn für Sie!

---

1) p. XV. 2) p. XVI. 3) I, 57; B 80.

Ihr Gnaden promenieren ziemlich früh,
Wo geht die Reise hin?"
„Was heißest du mich gnädig, Vieh!
Wer sagt dir, daß ich's bin?"
„Sah Dero Zahn, wenn ich es sagen darf,
Und Dero Zahn ist lang und scharf." 1)

Drittens Klagen „über Reiche, die dem armen Mann den letzten Knochen abnehmen"! Gemeint ist die Fabel:

Der große und der kleine Hund,
oder Packan und Alard.

Ein kleiner Hund, der lange nichts gerochen
Und Hunger hatte, traf es nun
Und fand sich einen schönen Knochen
Und nagte herzlich dran, wie Hunde denn wohl tun.

Ein großer nahm sein wahr von fern:
„Der muß da was zum Besten haben,
Ich fresse auch dergleichen gern:
Will doch des Wegs einmal hintraben."

Alard, der ihn des Weges kommen sah,
Fand es nicht ratsam, daß er weilte;
Und lief betrübt davon und heulte,
Und seinen Knochen ließ er da.

Und Packan kam in vollem Lauf
Und fraß den ganzen Knochen auf.

Ende der Fabel.

„Und die Moral"? Wer hat davon gesprochen? —
Gar keine! Leser, bist du toll?
Denn welcher arme Mann nagt wohl an einem Knochen
Und welcher reiche nähm' ihn wohl? 2)

Viertens Klagen „über Volksbedrücker, die an dem Bauern zerren und melken, wie an dem lieben Vieh"! Gedacht ist an zwei Verse aus „Des alten lahmen Invaliden Görgel sein Neujahrswunsch". Hier heißt es, nachdem darauf hingewiesen ist, „wie nötig auf dem Lande ein fröhlich Neujahr wär'":

Gehn viele da gebückt und welken
In Elend und in Müh',

---

1) I, 57; B 58. 2) I, 125; B 148.

Und andre zerren dran und melken,
Wie an dem lieben Vieh.
Und ist doch nicht zu defendieren
Und gar ein böser Brauch;
Die Bauern gehn ja nicht auf Vieren,
Es sind doch Menschen auch [1]).

Fünftens „ironische Schilderungen der Mühsale eines Königs, der sich Tag und Nacht kasteien muß"! Hier handelt's sich um eine Zeile aus dem „Abendlied eines Bauermanns". Nach einer Schilderung des reichen Mahles eines Königs heißt es da:

Gott laß' ihm alles wohl gedeihen!
Er hat auch viel zu tun,
Und muß sich Tag und Nacht kasteien,
Daß wir in Frieden ruhn [2]).

Sechstens „oder [ironische Schilderungen] seiner (des Königs) Gerechtigkeit, mit der er Orden und Sterne nur dem wahren Verdienst erteilt"! Hier ist an die Stelle der Vorrede zum ersten Asmusband gedacht, in der Claudius nach Erklärung der Handweiser und Sterne, die in dem Bande vorkommen, sagt:

Ob nun wohl also der * mein Zeichen ist, so muß doch niemand daraus denken, als ob ich 'n Ritterband und 'n Stern hätte. Ich habe keinen Stern. Die Sterne und hohen Ehrentitel sind beim Verdienst, was der Wetterhahn beim Winde ist. Wer einen großen Titel und Stern hat, der muß auch 'n groß Verdienst haben, darnach richten sich die Potentaten beim Geben, und das sieht man auch an den meisten Herren, die hohe Titel und Sterne haben; à propos, hab' wohl eher 'n Stern auf einer Brust gesehen und in dem Gesicht darüber Harmpfoten und Verdruß, und da hab' ich denn so bei mir selbst gedacht, daß es wohl nicht immer Fried' und Freude sei, was so'n Stern auf einer Brust manchmal so hoch hebt, und daß Titel und Sterne wohl nicht innerlich müssen glücklich machen können. Das Seinige treu tun, pflegte meine Mutter

1) I, 134; B —. Das Gedicht stammt aus der Hessen-Darmstädtischen Landzeitung (1777), dem amtlichen Organ der von der Regierung eingesetzten Oberlandkommission, jener im besonderen die Hebung auch des Bauernstandes (!) anstrebenden Behörde, deren Mitglied Claudius in Darmstadt war (vgl. Herbst, S. 127 ff.).

2) I, 122; B 146. „Ironisch" ist nichts in dem Gedichte. Der Bauer, der redet, ist loyal bis auf die Knochen.

zu sagen, ist 'n Stern, der auf der bloßen Brust sitzt; die andern sitzen nur am Latz [1]).

Siebtens „spöttisches Lob der Fürsten, die weit weg sind"! Hier ist an die „Nachricht von meiner Audienz beim Kaiser von Japan" gedacht. Gleich am Anfang findet sich da folgende Wechselrede zwischen dem Kaiser, dem „Chan", und Asmus:

Chan: Sei Er willkommen, Sieur Asmus. Es ist mir angenehm, Ihn in meinem Lande zu sehn. Aber wie ist Er auf den Einfall gekommen, mir eine Romanze zu dedizieren?

Asmus: Ich habe von Natur einen besondern Respekt für die Potentaten, die weit weg sind [2]).

Endlich achtens spöttisches Lob „der Regenten, die keinen Stachel haben"! Gedacht ist hier an das Gedicht „Die Biene":

> Wohl uns des Königs, den wir ha'n!
> Er ist ein gut Regent und Mann,
> Und er hat keinen Stachel. — [3])

Diese acht Beweisstellen beweisen schlechterdings nichts anderes als die Urteilslosigkeit dessen, der mit ihnen belegen will, daß Claudius „in seiner Jugend mehrfach in einem recht revolutionären Ton geredet und gesungen hat". Neben den Anmerkungen, die oben zur vierten bis siebten dieser Beweisstellen gemacht sind, genügt ein Hinweis auf den Charakter der Tierfabel, des Scherzgedichtes und des Scherzgespräches, um dies darzutun. Selbst in der geschmähten Abhandlung „Über die neue Politik" (1794) hat noch der spätere Claudius schärfer über den Mißbrauch der Gewalt geredet, als in den angeführten älteren Äußerungen. Denn offen sagt er da von den Gutgesinnten:

Ihr edler Unwille über die Schmach und Schande, die Menschen zu allen Zeiten von der Tyrannei haben erdulden müssen, konnte ihnen ins Auge treten und es so in diesem (neuen) System, was es gerne sehen wollte, Land sehen machen [4]).

---

1) I, 9; B —. Wer hier „Ironie" findet, tut dem gutmütigen Humor des Wandsbecker Boten unrecht. Könnte Ironie in die ernsten Gedanken ausmünden, welche den Schluß des obigen Zitates bilden?

2) I, 154; B 164 f. „Spott" über die Fürsten liegt diesem Scherzwort ganz fern (vgl. ebenda I, 165 f.; B 176 f. und unten S. 303 f.).

3) I, 61; B 95. 4) II, 10; B 403 f.

Wer doch noch Vertrauen zu den obigen acht Neben-Beweisstellen Flegler hat, den bitte ich, nach dem kleinen Gedichte:

Aus dem Englischen.

Es legte Adam sich im Paradiese schlafen;
Da ward aus ihm das Weib geschaffen.
Du armer Vater Adam, du!
Dein erster Schlaf war deine letzte Ruh'.[1]) —

Claudius' Vorstellungen von der Bedeutung der Frau für den Mann, und nach dem Scherzgespräch zwischen „Hinz und Kunz":

Kunz: Wieviel sind Ärzte in Paris?
Ich glaube, sind wohl hundert gar.
Hinz: Sind mehr noch, Nachbar, ganz gewiß!
Denkt nur, die Totenliste von Paris
Ist zwanzigtausend alle Jahr.[2]) —

seine Ansicht über den Wert der medizinischen Wissenschaft festzustellen[3]).

Doch es bleibt noch die Haupt-Beweisstelle übrig, das „kühne Wort":

Der König sei der beff're Mann,
Sonst sei der Beff're König!

Ja, wenn sich nur sagen ließe, was Claudius mit der zweiten dieser beiden Zeilen gemeint hat! Hat er der Absetzung eines schlechten Königs und der Einsetzung eines besseren durch das souveräne Volk das Wort geredet? Ganz gewiß nicht. Der Gedanke der Volkssouveränität ist von ihm nie ausgesprochen worden, obwohl er ihn zum mindesten aus seiner juristischen Studienzeit kennen mußte. Und schon in der Periode seines Lebens, in der er nach Flegler anders dachte, als später, ja in derselben aus dem Jahre 1778 stammenden Nachricht über die Audienz beim Kaiser von Japan, der Flegler eine seiner Beweisstellen entnimmt[4]), setzt er voraus, daß die Fürsten als

1) I, 56; B 50 (1771). 2) I, 90; B 116 (1774).

3) Als Material für die Erkenntnis der Meinung, die Claudius von den Pfarrern hatte, empföhle sich das Scherzgespräch zwischen „Hinz und Kunz": „Mein Junge da" usw. (I, 103; B 42).

4) Vgl. oben S. 302, Anm. 2.

die besten und edelsten unter den Menschen direkt von Gott als die Väter der übrigen eingesetzt sind[1]), daß ein guter Fürst daher von Menschen nicht belohnt werden kann und soll,[2]) und daß die Untertanen den Fürsten gehorchen müssen in allen Stücken, ohne Widerrede, und nicht allein den gütigen und gelinden, sondern auch den wunderlichen[3]). — Was sagt aber der Satz dann, wenn er an Volkssouveränität nicht denkt? Hat Claudius vielleicht, wie die zweite der oben (S. 298) zitierten vier Zeilen nahe legen könnte, das gemeint, daß dem Eroberer, wenn er nicht der „bessere Mann" ist, seine Eroberung nicht gelingen, der „bessere" alte Herrscher vielmehr in seinem Besitze bleiben solle? Dem eigenmächtigen Eroberer gegenüber hat er ja noch 1803 viel „revolutionärer" reden können, als in dem Neujahrslied von 1773. Denn im „silbernen ABC" sagt er damals:

Cränz' einen Welterobrer nicht,
Schlepp lieber ihn zum Hochgericht.[4])

Unmöglich scheint mir daher diese Deutung nicht. Aber wahrscheinlich ist sie mir doch nicht. Wahrscheinlicher ist mir, daß Claudius dem durchaus idealistisch-royalistischen Gedanken, daß der König der beste Mann im Staate ist und sein soll, die umgekehrte These („Sonst sei der Beſſ're König") in unschuldig-übermütigem Theoretisieren hat folgen lassen, — ohne an die praktische Konsequenz dieses Satzes zu denken. Es ist m. E. schon viel zu viel, wenn man entschuldigend gemeint hat, „die Sturm- und Drangperiode mit ihrem unklaren, objektlosen Freiheitsdurst und Tyrannenhaß habe hier auch Claudius vorübergehend in ihre Strudel gezogen"[5]). Claudius befindet sich hier ebensowenig in einem schwindlig machenden „Strudel" wie 1803, als er den zitierten Zweizeiler des silbernen ABC drucken ließ. Oder wird jemand meinen, er hätte es gut geheißen, wenn die Franzosen ihrem Kaiser Napoleon das Schicksal Ludwigs XVI. bereitet hätten? — Der praktischen Tragweite des einen Satzes hat

1) I, 165; B 176. 2) I, 166; B 177.
3) I, 166; B 177; vgl. 1 Petr. 2, 18. 4) II, 163; B 556.
5) Vgl. Flegler, p. XV sq.

er ebensowenig nachgedacht, wie der des andern. Die Beweise dafür, daß Claudius je anders als konservativ-royalistisch gedacht hat, fallen daher in sich zusammen.

Bündig aber läßt sich der positive Beweis dafür führen, daß der Claudius, der 1794 den Aufsatz „Über die neue Politik" schrieb und 1795 die Fabel vom Brummelbär und 1797 „Urians Nachricht von der neuen Aufklärung" dichtete, lediglich in den Bahnen ging, in denen wir schon den jüngeren Claudius wandeln sahen. Schon 1820 hat die Streitschrift „Voß und Stolberg" [1]) — freilich nicht, um Claudius gegen den Vorwurf zu verteidigen, daß er den von Voß angegriffenen Satz der Abhandlung „Über die neue Politik" (oben S. 296) dem Stolbergschen Familienbunde zuliebe geschrieben habe, sondern, um zu zeigen, „daß es bei diesem Herrn Matthias Claudius, strenger die Sache genommen und ohne den Entschuldigungsblick auf das Asmusische Gutmeinen, oft dort, wo bei bedeutenderen Dingen die Urteilskraft vorherrschen sollte, bedenklich aussah" — auf einen Passus über den Adel in „Paul Erdmanns Fest" (1783) hingewiesen [2]), der eine „Parallelstelle" zu dem angegriffenen Satze biete. Der Passus [3]) muß auch hier zitiert werden:

Asmus: ... Verführen Sie nie ein Mädchen, Herr v. Saalbader. Sie sind ein Edelmann; und so muß Ihnen jedweder Vater 'n Freund sein, und ein jedes Mädchen ist die Tochter Ihrer Freundin! Wofür wären Sie sonst ein Edelmann?

Herr v. Saalbader: Zum Henker, was ist denn ein Edelmann?

Asmus: Es war in einem Lande ein Mann, der sich durch hohen Sinn, durch Rechtschaffenheit, Uneigennützigkeit und Großmut über alle seinesgleichen erhob und um alle seine Nachbarn verdient machte; dieser Zirkel war aber nur klein, und weiterhin kannte man ihn nicht, so sehr man sein bedurfte. Da kam der Landes-

---

1) „Voß und Stolberg oder der Kampf des Zeitalters zwischen Licht und Verdunklung. Eine nöthige Sammlung von Belegen zur Beurtheilung des dritten Heftes des Sophronizons und des richtigen Unterschieds zwischen Katholicismus und Päbstthum. In Gesprächen." Herausgegeben von Dr. C. F. A. Schott, Stuttgart 1820 (446 S.).

2) S. 319 f. 3) I, 240 f.; B 247—249.

herr, der mit der goldnen Krone an seiner Stirn, und nannte diesen Edlen öffentlich seinen Angehörigen und stempelte ihn vor dem ganzen Lande als einen Mann, bei dem niemand je gefährdet sei, dem sich ein jedweder, Mann oder Weib, mit Leib und Seele sicher anvertrauen könne — und das ganze Land dankte dem Landesherrn und ehrte und liebte den neuen Edelmann.

Und weil der Apfel nicht weit vom Stamme fällt, und der Sohn eines edlen Mannes auch ein edler Mann sein wird, so stempelte der Landesherr in solchem Vertrauen sein ganzes Geschlecht in ihm mit, legte ihm auch etwas an Land und Leuten zu, wie Eisenfeil an den Magneten, daß seine wohltätige Natur, bis er ihn etwa selbst brauche, daran zu tun und zu zehren habe.

Herr v. Saalbader: Auf diese Weise konnte ja ein Bürgerlicher ein edler Mann sein?

Asmus: Haben Sie denn daran je gezweifelt [1])?

Herr v. Saalbader: Ich will sagen, es kann einer edel sein, und noch nicht adlig.

Asmus: Nicht allein das, sondern es kann auch einer noch adlig sein, und nicht mehr edel; denn bis der Landesherr den Stempel wieder tilgt, muß jedermann, aus Achtung für den Landesherrn, den Edelmann für einen edlen Mann ehren, er mag's sein oder nicht.

Herr v. Saalbader: Immer besser. So wäre also der Adel nur eine Fontange [2]), die wieder abgenommen werden kann!

Asmus: Natürlich! Das geschieht ja auch in der Welt. Warum wird einem Edelmann auf dem Echafaud sein Wappen zerschlagen? Der Landesherr kann ja unmöglich einen Edelmann strafen, darum nimmt er zuvor sein Wort zurück und tilgt seinen Stempel wieder.

---

1) Vgl. Claudius' „Lied" von 1771 (I, 97; B 31):

> Ich bin ein deutscher Jüngling,
> Mein Haar ist kraus, breit meine Brust;
> Mein Vater war
> Ein edler Mann, ich bin es auch.

Voß (Sophronizon a. a. O., S. 21) zitiert dies mit Wohlgefallen. Aber wenn er fortfährt: Welcher Edle von Adel möchte dafür anstimmen:

> Mein Vater war ein Edelmann;
> Ich bin es auch —,

so verrät er damit, wie unverständlich ihm der Adel war, während Claudius adliges Empfinden verstand (vgl. oben).

2) D. i. eine Art Bandschleife auf dem Kopfe.

Herr v. Saalbader: Am Ende hätte denn also ein Edelmann vor dem bürgerlichen edlen Mann nichts voraus [1])?

Asmus: Sehr vieles. Dieser muß sich erst Achtung und Vertrauen erwerben, und gilt doch nur immer, wo man ihn kennt, bleibt doch nur Privatgut; der Edelmann gilt überall, ist kurrente Münze unter Autorität des Landesherrn, ist öffentliches Gut, daran alle Menschen ein Recht, und zu dem sie alle Vertrauen haben.

Herr v. Saalbader: Und Ahnen und Alter der Familie, die wären denn gar nichts?

Asmus: Sehr vieles; oder rechnen Sie das wenig, wenn ein Geschlecht von Vater auf Sohn viele hundert Jahre hindurch die Liebe und die Freude der Menschen und ein Segen der ganzen Gegend gewesen ist?

Man könnte noch viele andere Stellen aus diesem „Paul Erdmanns Fest" [2]) zitieren. Das Ganze zeigt, wie ideal nach Claudius' Urteil, und zwar schon dem des Claudius von 1783, die Zustände unter dem „alten System" sein konnten, und daß sein Ideal erfüllt war, wenn dies der Fall war. Nur ein kurzer Abschnitt [3]) muß noch zitiert werden:

Herr v. Saalbader: ... Venez Mr. Asmus, nous maudirons un peu les souverains.

Asmus: Ich nicht, Herr v. Saalbader.

Herr v. Saalbader: Und warum? Wir sind ja nicht in Venedig [4]).

Asmus: Aber Venedig ist in mir und in jedem guten Untertan.

Herr v. Saalbader: Ah nu, wir wollen auch loben, was zu loben ist.

Asmus: Ich finde das eine so überflüssig als das andre.

Herr v. Saalbader: So? Und wie denn das?

Asmus: Weil die Fürsten und Obrigkeiten unmittelbar unter Gottes Augen stehen und also für ihre gerechte und gute Handlungen viel was Besseres haben als Menschenlob, und, wenn ja einer eine begehen könnte, die nicht gerecht und gut wäre, so schon übel genug daran sind.

---

1) Vgl. zum Folgenden oben S. 306, Anm. 1.

2) I, 221—251; B 226—258. 3) I, 233 f.; B 240 f.

4) Dort durfte man, wie vorher gesagt ist, von den Staatsgeschäften nicht laut sprechen.

Braucht es nach diesen Zitaten noch eines Beweises dafür, daß Claudius schon 1783 so dachte wie in dem Aufsatz „Über die neue Politik“ (1794) und in der ergötzlichen „Fabel“ (1795) [1]) und in „Urians Nachricht“? — Ich denke nicht. — Darauf nur muß hingewiesen werden, daß, wie schon oben (S. 303 f.) angedeutet ist, ganz dieselben Vorstellungen über die Fürsten schon 1778 in der „Nachricht von meiner Audienz beim Kaiser von Japan“ sich offenbaren. Ja, schon 1772 macht Claudius zu dem „Denkspruch der Alten“: „Der Adel besteht in Stärke des Leibes bei Pferden, bei Menschen in guter Denkart“ die Glosse: „Gilt auch bei unserm Adel“ [2]); und zu dem andern: „Es ist besser, daß ein Narr beherrscht werde, denn daß er herrsche“ bemerkt er: „Weiß keine Glosse“ [3]). Man kann keine Zeit nachweisen, da er in den „Strudel des Freiheitsdurstes und des Tyrannenhasses der Sturm- und Drangperiode“ sich hat hineinziehen lassen. Er ist, weit entfernt, später in dieser Hinsicht ein anderer geworden zu sein, in seinem politischen Denken sich auffällig gleich geblieben. Die Zeit aber wurde anders seit der französischen Revolution. Wie völlig sind viele geistig bedeutende Männer jener Zeit durch dies Ereignis und durch die Gedanken, die neu in Umlauf gesetzt wurden, vorübergehend oder dauernd aus ihren Bahnen geworfen! Bei dem früh innerlich gefestigten Claudius läßt sich nichts derart je beobachten. Ja, wer nicht mit den von dem hellen Licht der neuen Zeit geblendeten Augen von Joh. Heinr. Voß den Aufsatz „Über die neue Politik“ liest, wird sich darüber wundern müssen, wie besonnen Claudius argumentiert, und vornehmlich, wie fern er auch hier sich hält von allen Schlagwörtern und aller Phrase. Seine Kritik entstammt seinen innersten Überzeugungen. Er hält sich in der Linie der Gedanken, die ihm stets die wichtigsten gewesen sind, wenn er sagt [4]):

Auch kommt es mir so vor, daß die äußern Einrichtungen es allein wohl nicht gar täten. Es gibt Republiken, und doch sind

---

1) Vgl. mit dem oben (vgl. S. 307, Anm. 3) von Claudius Gesagten die Bemerkung in der Fabel, daß die Skribenten „Traktate vom Zipperlein und von dem Staate“ lieferten.

2) I, 87; B 79. 3) A. a. O. 4) II, 11; B 405.

dort Mißvergnügte. Also am Menschen liegt es. Dem ist nichts gut und nichts recht; der will immer etwas anders und etwas Neues; will immer bauen und bessern; ist immer nicht reich, nicht mächtig, nicht geehrt [1]) genug; und der macht gute Einrichtungen schlecht, und schlechte gut. Der Mensch also muß gebessert werden; und, würde ich raten, nicht von außen hinein. Dreht man doch nicht am Zeiger, daß das Werk in der Uhr recht gehe, sondern man bessert das Werk in der Uhr, daß der Zeiger recht gehen könne.

H. E. G. Paulus hat seinem Sophronizon ein ähnliches Motto gegeben („Hauptfrage: Wie soll es besser werden? Antwort: Werden wir besser, bald wird alles besser sein!"). Aber Claudius hatte mehr Recht, so zu reden, als Paulus. Gehörte dieser doch zu den nach Claudius [2]) unrecht Berichteten, die „mit dem Medusenkopf der Aufklärung die Neigungen und Leidenschaften zu versteinern" dachten.

Das führt hinüber auf das religiöse Gebiet, das beiden, einem Paulus (wie vielleicht auch seinem Freunde Voß) und einem Claudius, noch wichtiger war, als das politische.

Da braucht es nun nicht hier erst bewiesen zu werden, daß Claudius nicht erst in der spätern Zeit seines Lebens ein Gegner der Aufklärung geworden ist. Es ist schon oben (S. 214 ff.) dargetan, daß er in religiöser Hinsicht nie „aufklärerisch" gedacht hat. Zwar zeigten sich schon in seinen Anfängen auch in seiner religiösen Haltung allgemeine Einflüsse seiner Zeit. Seine Ablehnung des Dogmenchristentums [3]) und sein Rückgang auf die Bibel [4]), sein Absehen von der alten Inspirationslehre [5]), seine Betonung des Moralischen [6]) und seine „Toleranz" gegen Heiden [7]) und Juden [8]) — das alles hat nicht nur faktisch Verwandtschaft mit Aufklärungstendenzen, sondern ist bei Claudius auch nicht ohne genetischen Zusammenhang mit Aufklärungseinflüssen geworden [9]). Aber dem „Vernunft"christentum hat Claudius stets ablehnend

1) Vgl. oben S. 292 f., Anm. 3.
2) Über die neue Politik II, 25; B 421.
3) Oben S. 186.
4) Oben S. 186 f. u. S. 194.
5) Oben S. 186—190.
6) Oben S. 218 ff.
7) Oben S. 191.
8) Oben S. 192.
9) Vgl. oben S. 213 f.

gegenüber gestanden. Und das ist das Entscheidende. Denn darin bestand[1]) das eigentliche Wesen der religiösen Aufklärung in Deutschland, daß die Vernunft, die ratio, zunächst — bei den Wolffianern — demonstrierend dem Kirchenglauben zu Hilfe kam, dann, bei den „Neologen", gegenüber den „Wahrheiten der natürlichen Religion" die „geoffenbarte Religion" immer mehr in den Hintergrund schob, endlich — im zur Reife gekommenen „Rationalismus" — sich ganz mit dem begnügte, was sie vom biblischen Christentum verstand, bzw. mit Hilfe der Exegese, der natürlichen Wundererklärung und der Akkommodationstheorie aus ihm zu machen vermochte[2]). Als Claudius zu schriftstellern begann, stand die religiöse Aufklärung in Deutschland erst auf ihrer neologischen Stufe; von eigentlichem „Rationalismus" ist erst seit den achtziger Jahren oder gar erst seit Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) zu reden. Dennoch hat Claudius schon in den siebziger Jahren mit prinzipieller Entschiedenheit und Klarheit darauf hingewiesen, daß die Sphäre der Religion und das, was sie gibt, höher sei als alle Vernunft[3]). Prinzipiell sagst selbst „Urians Nachricht von der neuen Aufklärung" nichts, was der Claudius des „ersten und zweiten" Teils der „Werke" (1775) abgelehnt hätte[4]) und was der Claudius des dritten Teils (1778) nicht auch hätte sagen können[5]). Auch die Argumentation gegen die Vernunftreligion

1) Vgl. oben S. 184 f.

2) Vgl. Claudius „Über die neue Theologie an Andres" (1803; II, 218; B 588): „Und da nehmen sie nun alles zu Hülfe, Gelehrsamkeit und Wohlredenheit, Altertümer und Sprachgebrauch, Akkommodation und babylonische Teufel, Volkssinn und Volksunsinn, um den offenbaren Verstand und die klaren Worte der Heiligen Schrift unmündig und aus Weiß Schwarz zu machen."

3) Vgl. oben S. 214—217.

4) Vgl. oben S. 216 f. und speziell den Brief an Andres unmittelbar vor dem Teil I u. II abschließenden Gedicht (I, 105; B 139 f.; oben S. 202) sowie die noch ein Jahr älteren Ausführungen zur Bibelübersetzung (I, 92; B 119; oben S. 203) und die über den Johanniswurm der allgemeinen Vernunft (I, 23; B 117; oben S. 216).

5) Vgl. die Korrespondenz angehend die Orthodoxie und die Religionsverbesserungen (1778; I, 203—206; B 202—205; oben S. 216 f.) und die vor dem Bande (I, 114; B —) gedruckte Erklärung des ihr beigegebenen

ist, wie gelegentlich schon oben (S. 216) bemerkt wurde, den Grundgedanken nach bei ihm später keine andre als früher[1]. Er hat auch der Vernunft später ebenso wie früher ihre Ehre und ihr Gebiet gelassen. Denn was er in „Urians Nachricht von der neuen Aufklärung“ mit absichtlicher Plattheit zum Ausdruck bringt:

> Vernunft, wie man nie leugnen mußte,
> War je und je ein nützlich Licht.
> Indes, was sonsten sie nicht wußte,
> Das wußte sie doch sonsten nicht[2]. —

das klingt in mannigfachen, auch feinsinnigen, Variationen bis zuletzt in seinen Werken wider. Am schönsten in „Von und Mit“ (1796)[3]:

> Wer die Vernunft kennt, verachtet sie nicht. Sie ist ein Strahl Gottes, und nur das radikale Böse hat ihr die himmelblauen Augen verderbt. Aber es schwebt noch um den blinden Tiresias etwas Großes und Ahnungsvolles, und sie hat, wie der König Lear, auch wenn sie irre redet, noch die Königs-Miene und einen Glanz an der Stirne.

Und ganz ähnlich, dem Sinne nach, spricht Claudius noch 1812 in dem „Morgengespräch zwischen A. und dem Kandidaten Bertram“ sich aus[4]:

Kupfers der Gänsen dozierenden Gans: „Pag. 201 stellt eine Gesellschaft vor, die unter sich eine Konferenz halten. Ich weiß nicht, wer sie sind und was sie treiben; aus einigen Umständen und Anzeichen wollt' ich aber fast vermuten, daß sie über Religion und Glaubenssachen arguieren und aus der Vernunft die Offenbarung verbessern“ (vgl. oben S. 217, Anm. 1).

1) Vgl. die eingehendsten Ausführungen der späteren Zeit, d. h. „Von und Mit“ Nr. 5 u. 6 (1796; I, 476—496; B —), „Über die neue Theologie an Andres“ (1803; II, 217—220; B 587—590) und das „Morgengespräch zwischen A. und dem Kandidaten Bertram“ (1812; II, 277—291; B 662—677), mit den oben S. 310, Anm. 4 und 5 genannten frühesten Äußerungen und mit dem was oben S. 214 ff. ausgeführt ist. Das für die Sache und für Claudius (vgl. oben S. 285, Anm. 4) charakteristische Bild von „dem Heldengange [des Glaubens] aus seinem Vaterlande und seiner Freundschaft in ein Land, das man beim Ausmarsch noch nicht sehen kann“, findet sich schon 1772 (I, 21; B 83; oben S. 285) und noch 1812 (II, 283; B 668) und 1814 (II, 339 f.; B 712 f.).

2) II, 56; B 453. 3) Nr. 6; I, 489. 4) II, 281; B 666.

Bertram: Aber Vernunft ist doch eine hohe Gabe!

A.: Mehr als eine Gabe. Sie ist, sozusagen, ein Teil des Gebers. Aber sie ist, wie Vulkan, durch den Fall[1]) lahm geworden. Zwar hat sie immer noch ihren Mut, wirft immer noch Strahlen von sich; und wo sie unterrichtet ist und sich an fait setzen kann, tut sie noch Wunderdinge[2]). Nur sie geht an Krücken und krüppelt. — Weiß aber jemand sie gesund zu machen, so wirft sie alles von sich und bedarf durchaus keines Dinges als ihrer selbst, um hell und klar vor und hinter sich zu sehen.

Und diese Sehergabe ahndeten und fühlten die Philosophen dunkel in ihrer Seele.

Dementsprechend hat Claudius in dem Testament „An meinen Sohn Johannes“ (1799) seinem Sohne auch den Rat gegeben:

Was Du sehen kannst, das siehe, und brauche Deine Augen, und über das Unsichtbare und Ewige halte Dich an Gottes Wort[3]).

Es sind auch die oben (S. 309) genannten allgemeinen Einflüsse der Aufklärungszeit, die bei dem jungen Claudius spürbar sind, noch bei dem Greise nicht verschwunden. Die Dogmen treten auch später bei ihm gegenüber den biblischen Formulierungen durchaus zurück. Dem „Einfältigen Hausvaterbericht über die christliche Religion“ (1803)[4]) gibt Claudius im Titel schon den Zusatz „Nach der Heiligen Schrift“, und am Schluß wiederholt er: „Das, lieben Kinder, ist die christliche Religion nach der Heiligen Schrift[5]).“ Unbiblische Be-

---

1) Daß erst der Sündenfall der Vernunft die Fähigkeit, das Unsichtbare zu erkennen, genommen habe, sagen die oben S. 310, Anm. 4 und 5 angeführten älteren Ausführungen nicht. Aber wer wird meinen, Claudius habe damals mit dem Sündenfall nicht gerechnet? Er hat ganz gewiß schon damals so gedacht, wie 1786 in der Mendelssohnanzeige (I, 434; B 341; oben S. 206). Und später noch ist ihm nicht der Fall als historisches Faktum das Wichtigste, sondern der gegenwärtige Zustand, „das radikale Böse“ im Menschen (vgl. oben, S. 311, das Zitat aus „Von und Mit“).

2) Vgl. in dem „Postskript an Andres“ (II, 186f.; B 559) die Freude über die Gelehrsamkeit, die ihre Freunde und Anhänger, wie Bacon und Newton, „wirklich mehr wissen ... läßt“.

3) II, 158; B 490. 4) II, 189—213; B 561—587 (1799).

5) II, 212; B 586.

griffe der dogmatischen Tradition, z. B. solche der Christologie und der Trinitätslehre, fehlen in seinen Werken so gut wie ganz. Man muß suchen, will man Stellen finden, wo der „dreieinige" Gott[1]) oder die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der einen Person, die Gott und Mensch ist[2]), oder der „Gottmensch"[3]) erwähnt wird; und an diesen wenigen Stellen ist Claudius sich schwerlich des bewußt gewesen, daß seine Formulierungen über die Heilige Schrift hinausgingen. „Dogmen" und dogmatische Streitigkeiten waren ihm auch später noch unsympathisch. An hervorragender Stelle, in dem „Valet an meine Leser" am Ende des siebten und, wie Claudius damals meinte, letzten Teiles[4]), sagt er vom Glauben:

Er existiert nicht in abstracto, und wo er in die Hand genommen wird, um besehen zu werden, da gebiert er nichts als Hader und Zank.

Und ebensowenig wie die „Schalen der Dogmatik"[5]) hat Claudius in seinem späteren Leben die alte Inspirationslehre sich wieder ins Haus geschleppt. Freilich verweist er im Hausvaterbericht gleich im Eingange auf die Schrift, die „Gott selbst frommen und heiligen Männern eingegeben hat, und die darum die Heilige Schrift, die Offenbarung oder die Bibel, das Buch aller Bücher, genannt wird"[6]), und was „die Heilige Schrift lehrt"[7]), ist ihm zweifellos Gegenstand des Glaubens gewesen; er und Andres „glauben der Bibel aufs Wort, und halten sich schlecht und recht an das, was die Apostel von Christus sagen und setzen"[8]). Allein jene Annahme eines (doch noch recht verschiedener Ausdeutung fähigen) göttlichen Eingegebenseins der Heiligen Schrift ist etwas anderes, als was die alte Inspirationslehre behauptete. Gleich an der angeführten Stelle des Hausvaterberichts sagt Claudius seinen Kindern:

---

1) II, 207; B 581. 2) II, 200; B 574.
3) II, 210; B 584. 4) II, 223; B 594.
5) Vgl. oben S. 186. 6) II, 189; B 562.
7) II, 202; B 575; vgl. II, 298; B 643: Die Wiedergeburt ... muß ... aufs Wort und ohne weiteres geglaubt und angenommen werden.
8) II, 81; B 471.

Ihr könnet diese Schrift nicht hoch und wert genug haben und halten. Doch ist sie, versteht sich, immer nicht die Sache, sondern nur die Nachricht von der Sache [1]).

Und wenn er wenige Seiten später [2]) schreibt, wir seien „so glücklich“, von Jesu „Wandel auf Erden in der Heiligen Schrift von vier verschiedenen Leuten Nachrichten zu haben“, so rückt er jene „Nachricht von der Sache“ mehr in das Licht historischer Betrachtung, als in das dogmatische der Verbalinspirationslehre. Ja, in der Abhandlung über „Das heilige Abendmahl“ (1809) operiert er selbst, um im Gegensatz zur Zwinglischen Abendmahlslehre das Paulinische „Solches tut zu meinem Gedächtnis“ in den Hintergrund zu schieben, mit Erwägungen, die nur bei historischer, aber nicht bei dogmatischer Betrachtung der Schrift ein Recht haben:

Nun geschieht dies (nämlich daß vom Gedächtnis gesprochen wird) zwar beim Apostel; aber von den drei Evangelisten, die uns von der Einsetzung Nachricht geben, spricht nur einer, und der, wie er selbst sagt, seine Nachrichten von Christus nur durch Erkundigungen eingezogen hatte, von „Gedächtnis“, und das nur beim Brot und nicht einmal beim Kelch; und die beiden andern, davon der eine bei der Einsetzung gegenwärtig gewesen war, haben kein Wort von „Gedächtnis“ [3]).

Er denkt auch, wenn er erwartet, daß ein Christ glaube, was die Schrift lehrt, vornehmlich an die Heilslehren. „Wenn keine Sündflut gewesen wäre, so wäre keine gewesen, und wir brauchten keine zu glauben“, sagt er 1803 [4]). Und selbst den Heilslehren gegenüber ist die Forderung eines Autoritätsglaubens dem Manne innerlich fremd gewesen, der noch im Alter schreiben konnte:

Ein ehrlicher Mann kann nicht glauben, was er nicht glauben kann [5]). Und: Der Mensch kann glauben, aber er kann nicht glauben, was er will. Sein Glauben hängt an Ursachen, die von seinem Wissen und Willen verschieden und nicht allerdings in seiner Gewalt sind [6]).

---

1) II, 189; B 562. 2) II, 195; B 568.
3) II, 234; B 605. 4) II, 109f.; B 504.
5) II, 52; B 449 (1797). 6) II, 302; B 677 (1812).

Auch das ist bei dem ältern Claudius ebenso wie bei dem jüngern zu beobachten, daß er „das Moralische betont". Die aus dem Glauben an Jesus Christus kommende Wiedergeburt zu einem Leben sittlicher Freiheit, das den Tod nicht mehr zu fürchten braucht, — sie steht im Mittelpunkt seines Verständnisses des Christentums [1]. „Der Mensch muß", wie er sagt, „nicht sowohl belehrt, als verwandelt werden [2]." Und der zarte sittliche Takt, der Claudius in jüngeren Jahren charakterisierte (vgl. oben S. 219), zeichnet ihn erst recht im Alter aus:

Wir wissen, daß wir rein wollen sollten, aber das Unrein hängt sich allenthalben an. —

sagt er im „Hausvaterbericht" [3]. Allen, die „bei dem Bau des Reiches Gottes mit Rat und Tat an die Hand gehen wollen", ruft er (1814) zu:

Aber es trete ab von der Ungerechtigkeit, wer den Namen Christi nennet. Er muß denn bei sich anfangen und nach ernstlicher Prüfung und Selbstverleugnung seinen Willen aufgeben und Gottes Willen tun wollen [4].

Und seinen Johannes ermahnt er:

Nimm dich der Wahrheit an, wenn du kannst, und laß dich gerne ihretwegen hassen; doch wisse, daß deine Sache nicht die Sache der Wahrheit ist, und hüte, daß sie nicht ineinander fließen [5].

Endlich ist auch die „Toleranz gegen Heiden und Juden" bei dem Claudius der späteren Jahre nicht verschwunden. Zwei Zitate, eines aus dem silbernen ABC (1803), eines aus dem Testament an Johannes (1799), genügen das zu beweisen:

Mach keines Glauben deinen Spott;
Ein jeder glaubet sich und Gott [6].

---

1) Vgl. den „Hausvaterbericht" (II, 189—213; B 561—587), die „Predigt eines Laienbruders zu Neujahr 1814" (II, 331—344; B 705—718) und „Geburt und Wiedergeburt" (II, 293—301; B 637—646).

2) II, 153; B 553.

3) II, 196 (B 570); vgl. die ältere Äußerung aus dem Jahre 1783: „So ganz rein geht's hier freilich selten ab, und etwas Menschliches pflegt sich wohl mit einzumischen" (I, 220; B 225).

4) II, 343; B 716.

5) II, 159; B 491.

6) II, 164; B 557.

Verachte keine Religion, denn sie ist dem Geiste gemeint, und Du weißt nicht, was unter unansehnlichen Bildern verborgen sein könne [1].

Claudius ist nach alledem in seiner inneren Stellung zur Aufklärung sich ebenso gleich geblieben, wie in seinem politischen Denken. Aber die Zeit wurde anders. Die Aufklärung gewann mehr Terrain und kam zu ihrer Vollendung. Gleichwie nun Claudius gegenüber der französischen Revolution und der Verbreitung ihrer Ideen in Deutschland seine längst ihm feststehende Überzeugung ausdrücklich, ja polemisch geltend zu machen für Pflicht hielt, so hat er auch der sich ausbreitenden und in den Rationalismus ausmündenden Aufklärung gegenüber nicht nur „die Fahne etwas höher aufgezogen, daß man sehe, von welcher Seite die Luft geht" [2]; er hat auch dem Geist der Zeit sich entgegenzuwerfen versucht:

Schweigen — sagt er 1803 [3] — ist freilich das Sicherste und Bequemste, auch die meiste Zeit das Gescheiteste; aber ich denke, in einer Sache, die alle Menschen so nahe angeht, kann man nicht zu früh und zu viel widersprechen; ich denke, in einer solchen Sache darf kein ehrlicher Mann schweigen und die Pluralität scheuen, er muß unverhohlen seine Meinung sagen und vorlieb nehmen, was darauf folgt.

Ja, ob er gleich offenbar dem Erzbischof Fénelon darin recht gab, daß „man mehr für die Wahrheit tut, wenn man erbaut, als wenn man für sie streitet" [4], und obwohl er zumeist auch dementsprechend gehandelt hat, so hat er doch auch persönlichen Streit nicht gescheut. Ich denke dabei nicht wieder an das Renkontre mit Goethe — das stand auf einem andern Brett; denn Goethe war kein „Aufklärer" —, wohl aber an die Polemik gegen Kant, an die Streitschrift „Von und Mit" und an die Volksschrift „An den Naber mith Radt" (1805).

Zeigt diese sachliche und persönliche Polemik, daß Claudius mit den Jahren enger geworden war?

Von der sachlichen Polemik wird niemand das behaupten können.

---

1) II, 159; B 491.
2) II, 220; B 591.
3) II, 218; B 589.
4) II, 263; B 628.

Die Aufklärer sagten ihre Meinung in der Öffentlichkeit deutlich genug. Durfte Claudius das nicht auch[1]? Sein Ton ist zwar gelegentlich burlesk siegesgewiß; aber darf man das deshalb tadeln, weil es die Freunde der Aufklärung besonders verschnupfte? Pharisäismus und Ketzerrichterei zeigt seine sachliche Polemik nie.

Wer nicht an Christus glauben will, der muß sehen, wie er ohne ihn raten kann. Ich und Du [Andres] können das nicht. Wir brauchen jemand, der uns hebe und halte, weil wir leben, und uns die Hand unter den Kopf lege, wenn wir sterben sollen; und das kann er überschwenglich nach dem, was von ihm geschrieben steht, und wir wissen keinen, von dem wir's lieber hätten[2]. —

Der Ton ist für seine sachlichen Erörterungen charakteristisch. Eine Stelle kann, aus dem Zusammenhang herausgerissen, freilich einen andern Eindruck erwecken:

Wenn man bedenkt, daß sie dadurch so manchen, der es nicht besser versteht, irremachen und um den Segen des Christentums bringen, so muß man sie hassen, und ich hasse sie von ganzem Herzen und hänge ihnen, wo ich nur kann, eins mit Vergnügen an. Und doch und trotzdem bin ich so ein alter Narre, daß es mir im Grunde doch leid sein kann, und ich ihnen, wenn ich könnte, lieber was anders täte. — Sieh, Andres, und so übersetze ich denn in Ermangelung eignen Vermögens, daß[3] usw.

Aber der Zusammenhang zeigt, daß nicht von Personen die Rede ist, sondern von aufklärerischen „Torheiten", in welche die von der Erfahrung sich emanzipierende Vernunft verfällt.

Von den Fällen, in denen Claudius seine Feder gegen Personen gekehrt hat, ist der Fall v. Hennings, 1796, (vgl. oben S. 281 f.) der älteste. Claudius war mit unglaublicher Grobheit angegriffen (vgl. oben S. 283 f.), und der Angreifer hatte sich in den Mantel der Anonymität gehüllt. Beides erklärt die Schärfe der Claudiusschen Gegenschrift „Von und Mit". Diese „Erklärung" soll aber keine „Entschuldigung" sein. Der Entschuldigung bedarf die Schrift nicht. Herbst hat Claudius

1) Vgl. „Von und Mit" I, 454. 2) II, 80; B 470.
3) II, 188; B 561 (1803).

einen schlechten Dienst damit getan, daß er über sie außer einem leisen Tadel ihres Tones fast nichts bringt. Er sagt nur, daß in ihr „bei einer Reihe trefflicher und tiefer Gedanken doch in dem Persönlichen ein spitzerer Stachel und das Gefühl der Kränkung, weniger der alte gute Humor sich kund tue"[1]). Mir ist dies Urteil unverständlich[2]). Die Schrift zeigt für eine Gegenschrift auf einen solchen Angriff ungewöhnlich viel Humor. Daß gelegentlich ein bitterer — oder richtiger: scharfer — Beigeschmack ihm sich beimischt, ist begreiflich und berechtigt. Doch so energisch Claudius den Angreifer faßt, gehässig wird er nie. Man wird nicht leicht andere Beispiele dafür finden, daß auf solchen Angriff so geantwortet ist. Die Verbindung von Schärfe und christlich-sittlicher Zartheit in dieser Streitschrift scheint mir so vorbildlich, daß ich ihr Fehlen in der Reclamschen und auch in der Behrmannschen Ausgabe lebhaft bedaure. Und die Gedanken sind nicht nur „reihenweise" trefflich und tief. Das Ganze ist so geistreich, als Claudius überhaupt zu sein vermochte, und selbst da nicht langweilig, wo es sich um Kleinigkeiten handelt, die v. Hennings vorgebracht hatte. Ein Referat, wie Mönckeberg es bringt[3]), vermag von dem Inhalt nur eine sehr unvollkommene Vorstellung zu geben; doch wollte ich zitieren, so würde der Umfang der Schrift mich in Verlegenheit bringen. Einiges ist oben[4]) gelegentlich angeführt, andres wird unten verwertet werden. Übrigens muß ich jeden, der die Behauptung, Claudius sei im Alter enger und trübseliger geworden, an dieser Schrift prüfen will, um eignes sorgfältiges Lesen bitten. Wer die supranaturalistisch-christliche Gesinnung, die der Wandsbecker Bote stets gehabt hat, nicht an sich für eng hält, wird hier keine „Enge", geschweige denn im Alter erst spürbar gewordene Enge, finden können; und von „Trübseligkeit" ist solche Abführung eines plumpen Angriffs weit entfernt.

Einen minder befriedigenden Eindruck läßt die Polemik gegen

---

1) S. 330.

2) Auch Stammler (S. 171) rühmt mit Recht den „würdigen Ton" der Streitschrift.

3) S. 288—294. 4) S. 311 und S. 317, Anm. 1.

Kant zurück, zu der Claudius sich gemüßigt gesehen hat. Claudius hat sich zwar bemüht, mit Jacobis Hilfe in die Kantsche Philosophie einzudringen [1]), und verstand zweifellos von ihr mehr, als viele der Aufklärer, die sich auf sie beriefen [2]). Er hat auch an Kant manches zu rühmen gewußt [3]) und hat für „muntere Burschen, die da wissen, was sie wollen, und die an Mut und Geist gerade keinen Mangel haben", das Studium seiner Philosophie empfohlen [4]). Wer von der sittlich erneuenden Kraft christlichen Glaubens etwas weiß, wird auch seine Kritik des Kantschen Moralismus nicht für unberechtigt halten können. Claudius trifft den wunden Punkt aller rein philosophischen Ethik, wenn er in „Von und Mit" nach Ausführung einiger Grundgedanken Kants sagt [5]):

Summa: Du sollst keine andere Götter haben neben dem moralischen Gesetz, sollst das moralische Gesetz über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen.

Ja, das wußten wir lange. Das hat uns Moses schon vor drei- bis viertausend Jahren gesagt. Aber:

Vom Fleisch will nicht heraus der Geist,
Vom G'setz erfordert allermeist.

Was den Maximen unmöglich ist, sintemalen sie durch das Gesetz geschwächt werden [6]), das war's, was wir wissen wollten, und das ist's, was die bloße Vernunft uns nicht sagt, weil sie es nicht weiß.

Und was das oben (S. 277) angeführte Gedicht „Vorfall" in dieser Hinsicht andeutet, ist richtig. Endlich wird man, ohne

---

1) Vgl. Herbst, S. 331—335; Stammler, S. 181 f.

2) J. B. v. Hennings, vgl. „Von und Mit", I, 459 u. 476 f. und unten Anm. 4.

3) „Von und Mit", I, 477.

4) II, 53; B 450. — Ergötzlich ist das „Aber", das folgt. Claudius rät dem Vetter in bezug auf seine Kinder: „Sind sie aber nur mittelmäßige Gesellen, so macht ihnen diese Philosophie schwarz und haltet sie davon zurück. Denn sie bleiben doch nur darin hängen wie die Lerchen im Netz, und das treibt das Geblüte zu Kopf und taugt nicht. Zwar sie würden nicht alleine hängen, und es würde ihnen an Gesellschaft nicht fehlen. Aber es ist das doch eine unbequeme Art zu existieren."

5) I, 478. 6) Vgl. Röm. 8, 3.

Voßsche Empfindlichkeit (vgl. oben S. 297, Anm. 2), es nicht für einen „schofelen Witz" halten können, wenn Claudius auf Kants öffentliche Belobigung des Voßschen Gedichts vom „Kauz und Adler" (oben S. 278), das „allein eine Hekatombe wert" sei[1]), mit dem Verse antwortete:

Die hohen Götter zuweilen geruhn,
Herabzulassen sich und Menschenwerk zu tun.
So sahn wir jüngst den großen kritischen Poeten
Aus dem Kategorienhimmel in den Hühnerhof treten
Und freundlich Hekatomben wie Hafer streuen
Für die Hühner des griechischen Leuen[2]).

Allein so weit hat Claudius' Kenntnis der Philosophie Kants doch nicht gereicht, daß er ihr über die Aufklärung hinausweisendes Element ausreichend[3]) begriffen hätte und ihr wirklich gerecht geworden wäre. Daher haben nicht nur die gelegentlichen Spitzen gegen Kant, die sich bei Claudius finden[4]), etwas Unbefriedigendes; auch der „Vorfall" hat, wenn man auf seine, die Sache nicht erschöpfende[5]) Verspottung der „Postulate" achtet, etwas Unerfreuliches. Denn wenn ein Kleiner, den Großen kritisierend, in Ermanglung ausreichenden wissenschaftlichen Rüstzeuges sittlich-religiöse Maßstäbe zur Anwendung bringt, so macht das stets einen „engen" Eindruck.

Es liegt hier also ähnlich wie mit Claudius' Goethe-Kritik (vgl. oben S. 277). Und dort, wie hier, war der Kreis, in dem Claudius lebte, mit für diese Kritik verantwortlich[6]). Ohne die Stim-

---

1) „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" (Berliner Monatsschrift, Mai 1796; Werke, herausgeg. von der Berliner Akademie VIII, 394 Anm.).

2) II, 60 f.; B 457.

3) Einiges derart hat er gesehen; vgl. „Von und Mit" I, 476 f.

4) Z. B. ist die Erwähnung der „Kategorien" II, 221 (B 592) töricht; und ob, was möglich ist, mit dem Hinweis auf das „a priori" (II, 281; B 666) Richtiges gemeint ist, erscheint mir sehr zweifelhaft.

5) Die Gottesidee ist für Kant doch nicht nur ein Postulat der praktischen Vernunft, sondern auch eine apriorische (vgl. Anm. 4) Idee der reinen Vernunft.

6) Vgl. Mönckeberg, S. 307 f. u. S. 319 f.

mung, die in ihm herrschte, hätte sich der bescheidene und stille Claudius vermutlich an jenen „Großen" nicht gerieben.

In noch viel höherem Maße sieht man sich auf den Kreis hingewiesen, der hinter Claudius stand, wenn man seiner letzten Streitschrift sich zuwendet, der kleinen plattdeutschen Flugschrift „An den Naber mith Radt: ‚Sendschreiben an Sr. Hochgräflichen (sic!) Excellenz den Herrn Grafen Friedrich von Reventlau, Ritter vom Dannebrog, Geheimen-Rath und Curator der Universität Kiel'. Van enen Holstener", 1805 [1]). Der Titel dieses Schriftchens wird nur durch Ergänzungen verständlich: An den Nachbar [, der in seinem „Sendschreiben an Sr. Hochgräflichen Excellenz" usw.] mit [einem] Rat [für diesen, bzw. die Regierung, hervorgetreten war]; und schon diese Ergänzungen fordern ein Eingehen auf die Umstände, die Claudius die Feder in die Hand gaben [2]). — Graf Friedrich von Reventlow

1) II, 438—446. Claudius' Verfasserschaft ist durch Perthes, der das Schriftchen verlegte, sichergestellt (Voß gegen Perthes, Zweite Abweisung S. 11). Bald nachher gab Perthes (a. a. O.) auch eine hochdeutsche Übersetzung heraus: „An den Nachbar mit Rath: ‚Sendschreiben ....‚ Von einem Holsteiner. Aus dem Plattdeutschen ins Hochdeutsche übersetzt von einem Freunde alter deutscher Art", 1805. Beide Texte sind abgedruckt in dem „Volksblatt für Stadt und Land", 6. Jahrgang, Halle 1849, Sp. 1145 ff., 1161 ff., 1173 ff. Ich zitiere im folgenden die hochdeutsche Übersetzung und gebe die Seitenzahlen der Redlichschen Ausgabe und die des Volksblatts.

2) Vgl. zum Folgenden: J. H. Voß, Wie ward Friz Stolberg ein Unfreier? (vgl. oben S. 294 f.) nebst Beilage I („Schreiben über die neuesten kirchlichen Gärungen in Holstein", Sophronizon 1819, 3, S. 114—127); J. H. Voß, Bestätigung der Stolbergischen Umtriebe, Stuttgart 1820; J. O. Thieß, Gelehrtengeschichte der Universität zu Kiel [I, Kiel 1800], II, Altona 1803; H. Ratjen, J. F. Kleuker und Briefe seiner Freunde, Göttingen 1842; H. Ratjen, Geschichte der Universität zu Kiel, Kiel 1870; L. E. Carstens, Geschichte der theol. Fakultät der Christian-Albrechtsuniversität in Kiel, Kiel 1873; Allgemeine deutsche Biographie, Art. Heinr. Müller (Bd. XXII, Leipzig 1885, S. 556 f.), Art. Friedr. v. Reventlow und Julie v. Reventlow (Bd. XXVIII, 1889, S. 336 f. u. 337 f.); G. Hoffmann, Hermann Daniel Hermes, der Günstling Wöllners (1731—1807) im Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens

(1754—1828), ein Studienfreund der Brüder Stolberg und anderer Hainbunds-Mitglieder, von 1785 bis 1788 dänischer Gesandter in London, dann, privatisierend, auf seinem Gute Emkendorf bei Rendsburg und (während des Winters) in Kiel lebend, von 1800 bis 1808 Kurator der Universität Kiel, ein hochgebildeter, streng konservativer, aber keineswegs enger Mann, war der Gatte der Claudius in besonderem Maße zugetanen Gräfin Julie v. R., geb. Gräfin Schimmelmann, und stand selbst ihm freundschaftlich nahe. Sein Schloß Emkendorf war ein — verschiedenartigsten Geistern zugänglicher — Mittelpunkt des geistigen Lebens hier im Norden, zugleich aber auch seit den neunziger Jahren ein Sammelpunkt der politisch und kirchlich konservativen Adelskreise. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß von diesem Kreise die Anregung dazu ausgegangen war, daß 1798 Joh. Friedr. Kleuker, Herders Freund aus der Bückeburger Zeit, ein Freund auch F. H. Jacobis, ein schon seit längerer Zeit in mystisch-theosophische Bahnen abgebogener, entschieden supranaturalistisch gerichteter Theologe, an die sonst vom Rationalismus beherrschte theologische Fakultät Kiel berufen worden war[1]). Zweifelhafter ist, ob Graf Reventlow seine Hand im Spiele hatte, als 1800 der oben[2]) genannte rationalistische Theologe Thieß aus seinem Kieler philosophischen Extraordinariat „in Gnaden entlassen wurde" [3]). Um einen andern rationalistischen Extraordinarius, den

1914, S. 139—296 (auch separat, Breslau 1914, 158 S.); Stammler, S. 176 u. 193 ff. mit den Anmerkungen.

1) Nicht nur von Voß (Wie ward usw., S. 106, Bestätigung S. 74 f.) und der Beilage zu ersterer Schrift (S. 115) wird Graf Reventlow für diese Berufung verantwortlich gemacht; auch Ratjen (Kleuker, S. 19) erwähnt „die Mitwirkung des Grafen R.". Der Gegengrund der Allg. deutschen Biographie (XXVIII, 336), daß Graf Reventlow erst 1800 Kurator geworden sei, verschlägt nichts, da Graf R. in Kiel schon vorher einflußreich war. 2) S. 282.

3) Mönckeberg, S. 346, sagt ausdrücklich, Graf R. habe Thieß entfernt. Dagegen spricht zwar nicht (vgl. Anm. 1), daß das Verfahren gegen Thieß schon im Dezember 1799 einsetzte (Thieß, S. 341; Ratjen, Kleuker, S. 21), wohl aber, daß Voß von Thieß' Entlassung gänzlich schweigt. Die Gründe der Entlassung lagen wohl nicht oder nicht allein in Thieß' theologischer Stellung.

Professor der Theologie Heinrich Müller, handelte es sich in dem Streit, in den Claudius eingriff. Dieser Müller (1759 bis 1814) war schon 1782 als Katechet am Kieler Schullehrerseminar angestellt und war seit 1789 außerordentlicher Professor der Theologie an der Universität und Direktor des Seminars geworden. Was von dem Auftreten und dem Schulunterricht der auf seinem Seminar gebildeten Lehrer verlautete, hatte längst die nicht-rationalistischen Kreise erregt. Zumal in der Zeit, da der — durch Friedrich Leopold v. Stolbergs anonymes „Sendschreiben eines Kirchspielvogts an seinen Freund in Schweden über die neue Kirchenagende" (1798) verschärfte — Streit um die (im Dezember 1796 erschienene) neue, supranaturalistisch-aufklärerische Agende in nicht wenigen Gemeinden die Furcht geweckt hatte, daß „eine andere Religion gelehrt werden solle" [1]). Damals schon, kurz vor dem Erscheinen des Schreibens des „Kirchspielvogts", hatte unter den Adligen ein Rundschreiben zirkuliert, das vor dem Seminar warnte, keinen Schulmeister aus dem Seminar zu nehmen anriet [2]). Doch war Müller unangefochten geblieben. Als aber 1801 anonym eine „Ehrenrettung der Kieler Seminaristen" erschienen war, die, wie Voß sagt, „den schmählichen Vorwurf, daß man im Seminar Verkehrtes verkehrt mitzuteilen gelehrt werde, mehr bestätigte, als abwies" [3]), war Müller von der Regierung zur Verantwortung aufgefordert. Er hatte sie gegeben und zugleich um die Erlaubnis gebeten, diese seine Verteidigungsschrift drucken zu dürfen. Auf diese Bitte war keine Antwort erfolgt, doch hatte man Müller ungestört weiter wirken lassen. Um Neujahr 1805 aber ward bekannt, daß Müller durch den Grafen Reventlow, der auch die Oberaufsicht über das Schullehrerseminar hatte, genötigt war, von der Leitung des Seminars zurückzutreten, und daß er — unter Beibehaltung seines theologischen Extraordinariats [4]) — ein philo-

1) Eine Königliche Verordnung vom Januar 1798 erklärte, man werde nicht zugeben, daß eine andere Religion gelehrt werde (Voß, Wie ward usw., S. 55).

2) Voß, Wie ward usw., S. 58 u. 107; Bestätigung, S. 98.

3) Bestätigung usw., S. 99.

4) Ratjen (Geschichte, S. 162) rechnet im Unterschied von Voß, Vol-

sophisches Ordinariat zu übernehmen sich bereit erklärt hatte. Noch mehr, als durch diese Beiseitschiebung des bisherigen Seminardirektors, wurde die Öffentlichkeit erregt durch das, was (auch schon im Januar 1805) über seinen Nachfolger bekannt wurde. Es hieß — und das Gerücht war richtig, wenn auch die Ankunft des neuen Mannes sich bis zum Mai hinauszog —, daß der durch seine eifrige Mitarbeit bei den Reaktionsbemühungen des 1798 gestürzten preußischen Ministers Wöllner bekannt gewordene, damals 73jährige frühere Berliner Oberkonsistorialrat Daniel Hermes zum Nachfolger Müllers ausersehen sei, ja daß dieser Mann zugleich Oberaufseher des Kirchen- und Schulwesens werden solle. — Diese Berufung von Hermes war nun zweifellos ein großer Mißgriff. Hermes[1]) hatte zwar eine ganze Reihe erbaulischer Schriften geschrieben, die in den antiaufklärerischen Kreisen beifällig aufgenommen waren — 1802 sogar, weil seiner Meinung nach die protestantische Kirche ihre Hauptlehren mit jedem wahren Gliede der römischen Kirche gemein habe, ein „Allgemeines Religions- und Erbauungsbuch für Christen jeder Konfession"[2]) —; aber weder als Theologe, noch als Mensch verdiente er besondere Achtung. Seine theologische Bildung war gering — selbst für törichtste und abgeschmackteste „fromme" Phantastereien war der süßlich-sentimentale Pietismus, der bei ihm die Aufklärungssympathien seiner pastoralen Anfänge abgelöst hatte, nicht unzugänglich —[3]); und als ehrgeizig und hochfahrend hatte er schon in

---

behr (Professoren und Dozenten der ... Universität zu Kiel, Kiel 1887, S. 15) u. a. Müller nur bis 1805 als a. o. Professor der Theologie. Das entspricht zwar dem Index scholarum, insofern Müller in ihm vom Sommersemester 1805 ab nur als Ordinarius der Philosophie aufgeführt wird. Doch ist es sachlich irreführend. Denn Müller hat auch noch nach Winter 1804/05 auch theologische Vorlesungen gehalten.

1) Vgl. den oben S. 321, Anm. 2 genannten Aufsatz von G. Hoffmann.

2) Hoffmann, S. 271.

3) Er schrieb — um nur ein Beispiel zu geben — 1786 eine empfehlende Vorrede zu dem „Analogie der leiblichen und geistlichen Geburt" betitelten „unqualifizierbar widerlichen" Buche seines vom bankerotten Kaufmann zum

seiner Breslauer pastoralen Amtstätigkeit, vollends dann in der Zeit seiner Berliner Wirksamkeit sich erwiesen. Er war zwar bei der Abfassung des Wöllnerschen Religionsedikts vom 9. Juli 1788 noch nicht beteiligt gewesen[1]. Aber er hatte — noch von Breslau aus — 1790 das berüchtigte Prüfungsschema für die Kandidaten (Schema examinis candidatorum ss. ministerii rite instituendi) verfaßt[2], war 1791, anscheinend nicht ohne Mitwirken recht zweifelhafter Machinationen[3], nach Berlin gezogen und war dort als rührigstes Mitglied der „Immediaten Examinationskommission“ und als Visitator der Berliner Schulen Wöllners rechte Hand geworden. Sein „blindes Wüten“, sein „aufgeblasener Stolz und sein Poltern auf der Kanzel“ war schließlich Wöllner selbst unbequem geworden[4]; und schon einige Tage vor Wöllners Sturz hatten Hermes und sein Kollege Hillmer (unter Zubilligung einer Gnadenpension von 500 Talern) ihre Entlassung erhalten. Das Königliche Reskript, das dies verfügte, hatte den Betroffenen zu bedenken gegeben, „wenn sie die Mittel in Erwägung zögen, die sie angewandt hätten, um zu ihren bisherigen Ämtern zu gelangen und sich darin zu erhalten, auch ihre weitgreifenden Absichten durchzusetzen, so müßten sie sich selbst überzeugen, daß der König keine Verpflichtung auf sich habe, sie für den Verlust ihrer Stellungen zu entschädigen oder zu pensionieren“[5]. Diese Order war durch nicht-preußische Zeitungen bekannt geworden[6]. Noch ehe Hermes, nachdem er zuvor (am 23. April) für seine neue Stellung in Tübingen den ihm immer noch fehlenden Dr. theol. sich geholt hatte[7], im Mai 1805 nach

---

erbaulichen Dichter, Komponisten und Schriftsteller avancierten, zu den „Rosenkreuzern“ gehörigen Schwiegersohnes Oswald (Hoffmann, S. 171 f.).

1) Irrig nennt ihn Mönckeberg (S. 347) den Urheber des Edikts.

2) Hoffmann, S. 194 ff.

3) Ebenda S. 190. Der treffliche Schwiegersohn war schon 1790 nach Berlin berufen, war Anfang 1791 mit einem Gehalt von 1000 Talern Vorleser des Königs geworden. Er avancierte später gar bis zum Geheimen Rat.

4) Ebenda S. 253. 5) Ebenda S. 259.

6) Auch der Hamburgische Korrespondent (1798, Nr. 42) hatte die Kabinettsorder gebracht (Neue allg. deutsche Bibliothek, Bd. 98, 1805, S. 142).

7) Hoffmann, S. 276 f.

Kiel kam, war durch die Gegner seiner Berufung auch die ihn kompromittierende Kabinettsorder hervorgeholt worden. Im Februar schon hatte das anonyme — von Pastor Funk in Altona verfaßte — „Sendschreiben an Sr. Hochgräflichen Excellenz" usw., dem Claudius entgegentrat, auch mit diesem Reskripte operiert, und Nicolais „Neue allgemeine deutsche Bibliothek" hatte in einer Anzeige jenes „Sendschreibens" [1]) Hermes' Berliner Wirksamkeit so energisch in die Debatte gezogen, daß eine [von Christian von Stolberg verfaßte [2])] „Antwort auf das Sendschreiben eines Ungenannten an den Grafen Friedr. von Reventlow, Kurator der Universität zu Kiel" (Hamburg, Perthes, 1805) gleichfalls auf diese Berliner Geschehnisse einzugehen für nötig hielt [3]). — Der Erfolg gab Hermes' Gegnern recht. Der Greis machte in Kiel so völlig Fiasko, daß er noch vor Jahresfrist pensioniert wurde. Graf Reventlow nahm infolge dieser Geschehnisse schon 1808 seine Entlassung.

Es ist keine schöne Umgebung, in der Claudius' plattdeutsche Flugschrift steht! Überdies hatte des „Nachbars" „Sendschreiben" von dem Grafen Reventlow, trotz des Widerspruchs gegen seine neueste Maßregel, mit höchster Anerkennung gesprochen und war unter einem Motto in die Welt gesegelt, das, von Jacobi herrührend, zu Claudius' eigenen Gedanken paßte: „Religion, als äußerliches Mittel zu vergänglichen Zwecken gebraucht, ist, unbegleitet von Aberglauben und Schwärmerei, ohne Wirkung; in dieser Begleitung aber stiftet sie lauter Böses."

Hört man nun von Herbst, der sonst nur ein paar an Funks Berufung auf Luther [4]) anknüpfende Sätze aus dem Ein-

---

1) Bd. 98, 1805, S. 140—144.

2) Voß gegen Perthes, Zweite Abweisung S. 34.

3) Vgl. Hoffmann, S. 273; Neue allg. deutsche Bibliothek, Bd. 100, 1805, S. 3—19.

4) Vgl. oben S. 295, Anm. 2, und Cl. Perthes, Friedrich Perthes' Leben, 2. Aufl., Gotha 1855—56, III, 193: „Der Rationalismus jener Jahre stand in dem guten Glauben, eines und dasselbe mit dem Protestantismus zu sein und betrachtete daher jeden Angriff, den er erfuhr, als einen Angriff auf das Prinzip der Reformation und als einen Fortschritt, den die katholische Kirche unter den Protestanten selbst gemacht hatte".

gange der Claudiusschen Schrift — als Proben seines Niederdeutsch — zitiert, daß Claudius in dieser Flugschrift „seinen Freund, den Grafen Reventlow, wegen der von diesem angeordneten Entsetzung des freidenkenden Professors Müller und der Berufung des Konsistorialrats Hermes in Schutz genommen habe“ [1]), so muß Claudius bei allen, denen seine (erst durch die Redlichsche Ausgabe zugänglicher gewordene) Flugschrift unbekannt ist, in ein höchst unerfreuliches Licht rücken. Auch die reichlicheren, aber oft ungenauen Zitate bei Mönkeberg machen die Sache nicht besser. Unter den Sätzen, die Mönckeberg aus Claudius' Schrift auszieht, sind z. B. die folgenden [2]):

Die Frage ist: „Wie kann der Mensch reines Herzens werden, um Gott zu schauen?“ Wodurch? Da antwortet die neue Theologie: „Durch sich selbst, durch seine eigne Kunst, Aufklärung, Moral, Tugend u. dgl.“ Dr. Luther und Gottes Wort antworten: „Nicht durch sich selbst, durch eigne Kunst usw., sondern allein durch den Glauben an Jesum Christum [3]).“ — Ist dies klar, daß dies die Antwort aus Gottes Wort ist [4]), so muß in einem Lande, wo Gottes Wort gilt, niemand sich unterstehen, sein faules Wasser auszugießen [5]), am wenigsten in einen Brunnen [6]), daraus

1) Herbst, S. 330f. 2) Mönckeberg, S. 348.

3) Bei Claudius selbst (II, 442; Volksblatt, Sp. 1174) heißt es: „Der Mensch, sagt Er (d. h. der Nachbar, der Verfasser des ‚Sendschreibens‘), p. 30, soll veredelt werden, d. i. sein Herz soll verändert und gereinigt werden, daß es Gott innerlich und über alle Dinge lieb habe, das Gute ohne Zwang, frei und mit Lust tue; und wenn der Mensch veredelt oder reines Herzens worden ist, so wird er Gott schauen. — Also: Der Mensch soll veredelt werden; und die Frage ist nun: Wie kann der Mensch veredelt werden, und wodurch? Da antwortet nun die neue Theologie mündlich und schriftlich: Durch sich selbst, durch eigene Kunst und Fleiß, durch Aufklärung, Moral, Gesetze, Werke, Verdienst, Tugend rc. rc.; und Dr. Luther und Gottes Wort antworten: Nicht durch sich selbst, nicht durch eigene Kraft und Fleiß, nicht durch Aufklärung, Moral, Werke, Gesetze rc., sondern allein durch den Glauben an Jesum Christum.“

4) Claudius' Text ist im plattdeutschen Original und in der gleichzeitigen Übersetzung besser stilisiert: Ist „diese Antwort aus Gottes Wort“ (Schrift- und Luther-Zitate gehen vorher) klar und unzweideutig ..., so muß usw.

5) Claudius selbst (II, 443; Volksblatt, Sp. 1176): ... unterstehen, anders zu lehren und sein faules Wasser auszugießen.

6) Claudius: „in de Börnen“; die Übersetzung (falsch): „in dem Brunnen“.

das Land gekränkt werden soll. Und wenn's jemand tut, so muß der König ihm's wehren, er sei, wer er wolle; denn daran ist zu viel gelegen, und alle Kunst und Wissenschaft ist dagegen nichts und kann es nicht vergüten.

Liest man das, so muß der Eindruck entstehen, der Claudius, der einst ohne Tadel konstatiert hatte, daß Lessing die Religionszweifel des Wolfenbüttler Fragmentisten mit Ober- und Untergewehr aufmarschieren ließ [1], sei jetzt ein Freund Wöllnerscher Reaktionsmaßregeln gegen Lehrer, Geistliche und Professoren, ja gegen alle Schriftsteller [2]) geworden. Aber dieser Eindruck ist trotz der unschönen Umgebung, in der Claudius' Streitschrift steht, dennoch falsch.

Es ist deshalb nötig, daß ich auf die Flugschrift, obwohl sie inhaltlich und formell — vom Sprachlichen schweige ich — gewiß nicht bedeutend ist, näher eingehe.

Dreierlei sei da zunächst betont. — Erstens, daß Claudius dem Verfasser des Sendschreibens schlechterdings nicht als Ketzerrichter entgegentritt, ja daß er ausdrücklich erklärt, er könne ihm seine Meinung nicht wehren. Er sagt [3]:

P. 18 kommt Er zur Theologie, die man, wenn nach p. 14 die Philosophie von allen anderen Wissenschaften das Auge ist, wohl mit der Nase vergleichen könnte, weil der Lebensatem durch die Nase geht. — Er statuiert zwei Theologien, eine alte und eine neue. Hier versteh' ich Ihn nicht recht, Nachbar. Was wahr ist, das bleibt wahr, als Gold Gold bleibt; und daß Tilly Magdeburg zerstört hat, mag wohl anders erzählt und verkehrt werden, wird aber in sich selbst nicht anders und kann nicht anders werden als es ist, nicht alt noch neu. Sind nun zwei Theologien da, so wäre wohl die alte Theologie, nach unserem Vergleich, eine Nase, schlecht und recht, wie [4]) Gott sie geschaffen hat und wie sie [4]) zum Atemholen dienlich [4]) ist; und die neue Theologie eine gemalte Nase, kraus und zierlich, wie die Gelehrten sie uns drehen. — Er, Nachbar, hat seine Freude an der krausen und zierlichen Nase und dankt Gott, daß sie nach einer Arbeit von 2—300 Jahren endlich fertig

---

1) Vgl. oben S. 189.

2) Vgl. die Auslassung des „anders zu lehren" (oben S. 327, Anm. 5).

3) II, 440; Volksblatt, Sp. 1162 f. Einige dieser Sätze zitiert auch Mönckeberg (S. 347 f.).

4) Ich habe hier die hochdeutsche Übersetzung etwas korrigiert.

geworden ist, will sie sich auch nicht wieder nehmen lassen und hofft, sie werde sich halten (p. 43). — Ich kann's Ihm nicht wehren, Nachbar, wollte Ihm auch seine Freude an dem Zierlichen und Krausen gern gönnen, wenn ich Ihm den Atem nicht lieber gönnte, und wenn dieser nicht besser wäre und ohne das alles geholt werden könnte.

Zweitens muß hervorgehoben werden, daß Claudius auf die Frage nach der Behandlung der theologischen Fakultät durch den Kurator mit keinem Worte eingeht. In dem ersten Abschnitt seiner Flugschrift, der mit Humor und Ironie das Sendschreiben behandelt, sagt er zwar über den Abschnitt, da der Nachbar „an den Fingern aufzählt, was der Kurator für die Universität getan hat":

Bei Nr. II geht Er fakultätenweise zu Werke und sucht alles genau nach, und hier kommt der Kurator so gut nicht weg, denn das Ende von Seinem Liede ist, daß der Kurator in der medizinischen Fakultät zu viel, in der juristischen und philosophischen zu wenig getan und in der theologischen alles verkehrt gemacht hat. [1])

Aber es ist dann von der theologischen Fakultät gar nicht weiter die Rede. Nur das sagt Claudius nach dem oben zitierten Abschnitt über die alte und neue Theologie [2]):

Aber Er ist nun einmal für die neue Theologie und läßt Sich nicht sagen, und was noch an der alten hängt und hält und nicht mitdrehen will, schert Er scharf und ohne Ansehn der Person. — Der Dr. Kleuker kommt noch mit einem blauen Auge davon, aber ein Fehler ist's doch, daß er nach Kiel berufen ist. Aber den Dr. Hermes ...

Von Reventlows Bemühungen, Nicht-Rationalisten zu berufen, von der Belassung Müllers in der theologischen Fakultät usw. ist kein Wort gesagt. Schon dem, der die Schrift ins Hochdeutsch übersetzt hat, ist das zu wenig gewesen. Er fügt eine Anmerkung ein [3]):

Wir bedauern, daß unser Verfasser mit der guten Laune und treffenden Ironie, mit der er hier angefangen, den Nachbar mit Rat über Nr. II und III [4]) nicht noch weiter vorgenommen hat.

1) II, 440; Volksblatt, Sp. 1162.

2) II, 441; Volksblatt, Sp. 1164.

3) S. 8 des Originaldrucks.

4) d. i. über das, was der Kurator getan hat und hätte tun sollen.

Es wäre hier noch so manches zu sagen gewesen. Indessen zweifeln wir nicht, daß der Nachbar an einem andern Ort noch seinen vollen Bescheid nach Verdienst erhalten werde.

Drittens ist darauf hinzuweisen, daß Claudius des Wöllnerschen Ediktes, der „Immediaten Examinationskommission" und des Zusammenhangs, in dem Dr. Hermes mit diesen Dingen stand, in keiner Weise gedenkt. Es heißt zwar von Hermes in der Fortsetzung der eben angeführten Stelle[1]):

Aber den Dr. Hermes weiß Er herumzuholen, als wenn's wahr wäre, und Er kann es hier gar nicht satt kriegen. Nun, ich habe ihn nicht gerufen, und muß Ihm Seinen Willen lassen, Nachbar. Er ist unparteiisch[2])! Ich weiß auch, daß es ihm sauer geworden ist, diesen Mann, der in allen seinen Büchern fromm und gläubig zum Guten vermahnt, dem Er selbst (p. 45) eine gute Meinung nicht absprechen will, den der König ins Land gerufen, unsern Schulmeistern Gottesfurcht zu lehren, so herunterzu machen ....

Aber es bleibt beachtenswert, daß zu Hermes' Gunsten nur seine Bücher angeführt werden. Auf die Personenfrage geht Claudius weiter gar nicht ein. Nicht um Personen, sondern lediglich um eine ihm wichtige Sache ist's ihm tun.

Doch hat Claudius nicht auch die Entfernung des Professors Müller vom Seminar gutgeheißen? Allerdings. Aber auch diese Tatsache rückt in ein für ihn günstigeres Licht, wenn man ihn ganz zu Wort kommen läßt. Ein längeres Zitat ist daher unvermeidlich. — Claudius sagt unmittelbar nach der oben (S. 327 f.) in Mönckebergs Referat wiedergegebene Stelle[3]):

Aber, fragt Er p. 35, was hat Professor Müller gelehrt oder getan, was dem Staat und der Kirche schädlich werden könnte, und wo sind die Beweise davon?

Man spricht nicht gern öffentlich über Königliche Anordnungen oder von Leuten, die mit Namen genannt sind. Da Er es aber einmal öffentlich in Holstein zur Sprache bringt, so haben alle Hausväter und jeder Holsteiner das Recht, in einer Sache, wo's

---

1) II, 441; Volksblatt, Sp. 1164.

2) Natürlich Ironie, gleichwie das Folgende.

3) II, 443; Volksblatt, Sp. 1176 (nach „kann es nicht vergüten").

Ernst gilt, mitzusprechen, und man muß tun, was man nicht gern tut, und antworten, als Er ins Holz ruft. Und so will ich auch meine Meinung sagen, frei und unerschrocken, ohne Groll im Herzen gegen meinen Bruder.

Ich kenne den Herrn Professor Müller nicht und habe keine Lust, schlecht von einem Manne zu sprechen, von dem so viel Gutes gesagt wird [1]). Auch würde ich mich schämen, nach losem Gewäsche zu richten und mit Märchen und Döhnchens umzugehen. Aber 1801 hat ein Freund und Anhänger von Professor Müller herausgegeben: „Ehrenrettung der Kieler Seminaristen gegen die ihnen [2]) neulich gemachten Beschuldigungen" ꝛc. ꝛc. In dieser Ehrenrettung sagt dieser Freund unter vielen andern sonderlichen Dingen p. 39. 40. 41:

> „Es sind, um es ohne alle Umschweife gerade heraus zu sagen, die Belehrungen über die Religion, weswegen man die Seminaristen als der Moralität des Volkes gefährlich zu schelten sich erkühnt. Wie dies möglich sei, wird sogleich klar sein. Nämlich es ist bekannt genug, daß im ganzen das Volk von den Predigern noch immerhin in der bisherigen Einfalt und Unwissenheit über die Religion betreffende Gegenstände erhalten wird, aus welchen Gründen, mag ich hier nicht untersuchen. Wenn nun die Seminaristen in ihren Religionsbelehrungen der Jugend auch hier vernünftige und gesunde Begriffe mitzuteilen, alte religiöse Vorurteile auszurotten suchen, wenn diese z. B. es den Kindern begreiflich machen, daß Christus kein Sohn Gottes, sondern ein göttlicher Mensch gewesen sei; daß der Mensch nicht durch Gottes Gnade, d. h. durch willkürlichen Pardon, sondern durch eigne Heiligkeit gerecht werde; daß Brod und Wein beim Abendmahl nur Symbole zum Andenken des edelsten und tugendhaftesten Menschen seien, und nicht durch priesterliche Weihe [3]) in den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn verwandelt werden könnten; daß Gott nicht durch Zauberkünste den Menschen tugendhaft wolle, sondern durch eignes unsträfliches Wandeln vor ihm, dem Heiligen; daß nicht bloßes

---

1) Das ist abermals (vgl. oben S. 329, Anm. 3) dem Übersetzer nicht scharf genug. Er macht (S. 13) die Anmerkung: „Wir bedauern nur, daß dieses Gute zum Teil auf eine so unverschämte und an wahre Lästerung des Heiligen grenzende Art gesagt wird (s. Herzens-Anzeige zweier Seminaristen im Altonaer Merkur), daß man an dem Gerühmten selbst zweifelhaft werden muß."

2) Der hochdeutsche Text im Volksblatt hat irrig: „ihm".

3) Auch Claudius nennt mehrfach den [evangelischen] Geistlichen einen „Priester" (II, 240; B 611. II, 280; B 664. II, 342; B 715).

tatenloses, obgleich frommaussehendes, blindes Glauben, nach den bisherigen Vorstellungen, sondern — Handlen, und allein Handeln nach dem Ausspruche des Gewissens selig mache; daß Christus die Menschen nicht habe erlösen wollen von den vorherigen und zukünftigen Sünden, sondern von der Geistessklaverei, damit ihr Verstand und Wille von aller fremden menschlichen Gewalt völlig frei werde; — — und nun die mehrsten Prediger noch nicht aufhören können, den alten hundertjährigen religiösen Wahn dem Volke in sogenannten erbaulichen Predigten vorzutragen (aus welchen Gründen, gehört nicht hierher): — so ist es natürlich, daß sie die Seminaristen als Sittenverderber des Volkes verschreien, und diese jenen über alle Maßen verhaßt sind. — Nach dem Gesagten überlassen wir ruhig jedem unbefangenen vernünftigen Leser das eigne Urteil, ob er diese Seminaristen der Volksmoralität so schädlich finde, oder ob dies nicht vielmehr von den geistlichen Volkslehrern behauptet werden müsse, die das Volk immerhin in seiner vorigen Unwissenheit und im blinden Glauben erhalten, statt es zum vernünftigen Selbstdenken anzuleiten?" —

Ich weiß nicht, ob Professor Müller diesem Freund dies geheißen, oder ob er ihn gar unmündig macht [1]). Lehrt er aber in dieser Weise, so ist seine Lehre gegen die Bibel, gegen Dr. Luther und Landesreligion. Und der Landes-Vater konnte nicht anders tun, als er getan hat. Und wenn da „der Kurator von der Universität" das eingeleitet und dazu beigetragen hätte, so hätte er sich um den König und um Land und Leute verdient gemacht; und ist ein braver Mann, der lieber Unlust und Verdruß nicht achten, als seine Pflicht nicht tun will.

Andre Leute sind auch keine Narren und wissen auch, was Vernunft und Wissenschaft wert ist; aber Religion ist kein Kinderspiel, und Hochfahren und Eigenweisheit tut es hier nicht. „Du mußt dein Dünken und Fühlen von dir tun, auf daß du, sagt Dr. Luther [2]), die göttliche Weisheit finden mögest, welche Gott hier (in der Bibel) so alber und schlicht vorlegt, daß er allen Hochmut dämpfe. Hier wirst du die Windeln und die Krippe finden, da Christus innen liegt, dahin auch der Engel die Hirten weiset. Schlecht und geringe Windeln sind es, aber teuer ist der Schatz, Christus, der darinnen liegt."

---

1) So nach dem Plattdeutsch (statt des „unmündig gemacht hat" der Übersetzung). Die richtige „hochdeutsche" Übersetzung wäre wohl gewesen „desavouiert" (oder: „für unbefugt erklärt, für ihn zu reden").

2) Tischreden, Erl. Ausg. 57, 90.

Hier sieht man erstens, daß der Seminardirektor Müller nach dem Urteil eines seiner Freunde und Schüler[1]) in der Aufklärung viele Meilen weiter vorgeschritten war, als einst Alberti, dessen Freund Claudius gewesen war (vgl. oben S. 186). Es war kein Gesinnungswechsel, wenn Claudius zu dem radikalen Rationalismus sich anders stellte, als einst zu der behutsam neuernden Neologie. Die Zeit war anders geworden. Claudius aber hielt selbst hier die früher von ihm vertretene Anschauung fest, daß Christus der Schatz in der ihm längst nicht gleichzuachtenden Bibel sei („schlechte und geringe Windeln") [2]). — Zweitens verdient beachtet zu werden, wie vornehm Claudius, ungern von einem mit Namen Genannten redend, den Professor Müller behandelt. Er will nicht schlecht von ihm sprechen, weil so viel Gutes von ihm gesagt wird. Er behandelt ihn auch nicht als einen „Ungläubigen" oder Nichtchristen und gibt sein Urteil über seine Lehre nur hypothetisch ab. Unsere kirchliche Parteipolemik könnte wahrlich hier lernen. — Drittens muß betont werden, daß die Frage der Absetzung des Professors Müller für Claudius keine Frage der religiösen Toleranz oder Intoleranz ist. Seinen Grundsätzen über diese [3]) widerspricht sein Vorgehen nicht. Denn es handelt sich hier für ihn um eine öffentliche Angelegenheit des Staates, bei der der König als Landesvater in Betracht kommt. Das ist nicht nur meine Interpretation. Claudius, dem lutherischer Konfessionalismus fern lag — er meint: „in Christo gilt nicht ... Zwingel noch Luther,

---

1) Voß (Wie ward Friz Stolberg usw., S. 107) sagt freilich: „Später im Jahre 1801 erschien unter dem Titel ‚Ehrenrettung der Kieler Seminaristen' eine dem Schreiben des Kirchspielvogts ähnliche Schmähschrift gegen das Seminar." Allein in der „Bestätigung der Stolbergischen Umtriebe" (S. 99) hält er dies selbst nicht mehr aufrecht, sondern sagt nach den oben (S. 323) zitierten Worten über die „Ehrenrettung" nur, daß sie „gleich dem Schreiben des Kirchspielvogts, unter heftigem Für ein heimliches Wider trug". Der Verfasser war ein als Obergerichtsadvokat in Flensburg verstorbener früherer Schüler des Seminars, F. Johannsen (Allg. deutsche Biographie XXII, 556).

2) Vgl. oben S. 187 u. S. 314.

3) Vgl. oben S. 191 und S. 315 f.

sondern eine ‚Neue Kreatur‘, wie St. Paulus sagt“ [1]) —, hat es doch natürlich gefunden, daß die Berufung eines reformierten Tersteegianers auf die Schulstelle in Emkendorf sich zerschlug (1799): „Hier ist nicht die Rede von Toleranz“, bemerkte er brieflich; „aber ein öffentlicher Schulmeister in Emkendorf darf nicht reformiert sein [2]).“ Ähnlich wird es bedingt sein, wenn er 1797 in einem fingierten Briefe eines altgläubigen Pastors an einen aufgeklärten Amtsbruder [3]) — übrigens ohne dem letzteren nahezulegen, daß er besser sein Amt aufgäbe [4]) — sagt:

Was haben Sie anzugreifen und herauszuheben? Sie sind berufen, das Evangelium zu lehren, und dürfen nicht daran ändern noch rühren.

Wenn hier „Enge“ vorliegt, so ist es die Enge von Claudius' politischen Anschauungen, die sich hier zeigt. Aber liegt Enge vor? Ich messe nur mit historischem, auf die Anschauungen jener Zeit Rücksicht nehmendem Maßstabe, nicht nach kirchenpolitischen Gedanken der Gegenwart. Und da ist zweifellos, daß viele sehr „aufgeklärte“ Männer der Zeit, die selbst nicht auf dem Standpunkt der „Landesreligion“ standen, auch ein Semler und ein Kant, für die „Landesreligion“ mehr Rücksicht gefordert haben, als der Professor Müller nach den Mitteilungen seines Freundes geübt zu haben scheint. Selbst Voß sagt in seiner „Bestätigung der Stolbergischen Umtriebe“ [5]):

Gerecht war's, Müller zu vernehmen, ob die vom Namenlosen [d. h. von der „Ehrenrettung“] ausgesprochene Volksbelehrung in Sinne des Seminars sei; und wenn das, ihn zu entfernen. Aber Müller rechtfertigte sich. ...

Claudius in seinem plattdütschen Spaß „an den Naber mit Radt“ (1805, wahrscheinlich bei Perthes) sagt ebenfalls S. 21: „Wenn Müller in dieser Weise lehrt, so geschah ihm Recht“. Gut; aber dies „Wenn“ in „Weil“ zu verdrehn, war Unrecht.

---

1) I, 331; B 317 (1783). Daß er später nicht anders dachte, beweist sein Verhältnis zu dem konvertierten Stolberg.

2) Herbst, S. 265. 3) II, 64f.; B 461.

4) Er sagt im Gegenteil im Schluß: Bleiben Sie zu Hause und suchen das Böse, was Sie bisher gestiftet haben, soviel möglich wieder gut zu machen.

5) S. 99 mit Anm.

Claudius hat dieses Unrechts sich nicht schuldig gemacht. — Sachlich hätte er zweifellos schon in den siebziger Jahren eine Lehrweise wie die in der „Ehrenrettung" charakterisierte für unberechtigt gehalten. Er hätte damals wie jetzt erklären können, was er 1793 an Kleuker schrieb[1]):

Die Position, darin die neuen Theologen stehen, ist sehr beschwerlich. Von der Höhe des Berges und dem Fundament haben sie die Theologie abgebracht, und ganz fallen wollen sie das Ding doch nicht lassen. Am Abhang aber will es nicht liegen bleiben und macht ihnen das Leben sauer; und ich fürchte, die Zeit sei nicht weit, wo sie die Lawine herunterfahren lassen. Entweder — Oder! Ist nichts Übermenschliches darin, dann fort damit. Und ist der Ort[2]) da, wozu denn die Ängstlichkeit und Geflissenheit, alles natürlich zu machen, damit die sana ratio des Herrn Doktor sich nicht entsetzen dürfe? ... Die wahre Theologie kann nicht verloren werden, und Gott erhalte uns auch die Außenseite, wie die Leute, die mehr verstanden, sie gemodelt und gegeben haben, unversehrt[3]).

Doch verdient nicht auch das in Betracht gezogen zu werden, daß Claudius mit der Flugschrift „An den Nachbar" in einer Sache das Wort nahm, die dem Emkendorfer Kreise am Herzen lag? Einst hatte sein Hamburger Kreis ihn veranlaßt, für den „Aufklärer" Alberti einzutreten (vgl. oben S. 186). Jetzt war sein Kreis „enger" geworden. Ist nicht das schon ein Beweis dafür, daß auch er nicht mehr derselbe war, wie einst?

Daß Claudius' Kreis in den letzten 25 Jahren seines Lebens ein wesentlich anderer war, als in den Anfängen seiner schrift-

---

1) Mönckeberg, S. 266. 2) Verlesen für „der Art"?

3) Daß diese briefliche Äußerung auffällig an Lessingsche Urteile über Neologie und Orthodoxie erinnert (vgl. Jahrgang 1913 dieser Zeitschrift, S. 48), so andersartig auch Claudius' Stellung ist, bemerke ich nur deshalb, um im Gegensatz zu Stammler, der irgendwelchen persönlichen Einfluß Lessings auf Claudius in Abrede stellen zu müssen glaubt (S. 38), noch einmal (vgl. oben S. 217) darauf hinzuweisen, daß mir ein solcher Einfluß zweifellos ist. — Wäre Claudius allein auf Grund der Lektüre der „Gegensätze" imstande gewesen, in gänzlich freier Formulierung die von Lessing eingenommene Position so richtig zu charakterisieren, wie er's 1778 getan hat (oben S. 189 u. 193)? Lessing hat „seinem lieben Claudius" ausdrücklich dafür gedankt (19. April 1778, Hempel 20, I, S. 740).

stellerischen Tätigkeit: das ist unleugbar (vgl. oben S. 279 f.)[1]. Aber diese Tatsache ist ebenso natürlich, wie sie zweifellos ist. Die Jugend ist empfänglicher für das Fremdartige; und es sind nicht die Schlechtesten, die gegen jedes Sich-Abschließen sich sträuben, weil sie das Gefühl haben, von den verschiedenartigsten Menschen noch lernen zu können. Daß das reife Alter und vollends die spätere Lebenszeit diese Beweglichkeit verliert, erscheint der Jugend freilich stets als Schranke, ist es aber nicht in dem Maße. Denn es ist das Resultat der Lebenserfahrung, daß es unmöglich ist, gegenüber den Gegensätzen, die Anlagen, Charakter, Lebensrichtung und Weltanschauung schaffen, neutral zu bleiben. Ein alter Ast kann nicht die weiche Rinde behalten, die er als junger Schößling hatte. Auch Goethe ist „enger" geworden in dieser Hinsicht, — wenn es recht ist, hier von „Enge" zu reden. Denn diese Entwicklung ist normal. Selbst in ruhiger Zeit. In bewegter Zeit ist sie ganz unvermeidlich. Und welch einschneidende Veränderungen auf literarischem, politischem und religiösem Gebiete haben die 50 Jahre zwischen Claudius' 25ten und 75ten Lebensjahre gebracht! Wäre Claudius je innerlich ein Gesinnungsgenosse von Lessing, dem jungem Reimarus, Alberti, Voß u. a. gewesen, dann würde die Tatsache, daß sein Kreis später andersartig war, auf einen Gesinnungswechsel hindeuten. Doch wer wird, wenn er die tiefsten Tendenzen des jugendlichen Schriftstellers Claudius versteht, leugnen können, daß schon diesem der Kreis des Mannes und des Greises in vieler Hinsicht kongenialer gewesen wäre, als der, in dem er tatsächlich lebte? Überdies hat Claudius zweifellos schon in der ersten Wandsbecker Zeit mit dem Ortspfarrer[2] — und wer weiß, mit wie vielen andern altmodischen Christen! — in Geistesgemeinschaft gestanden, und

---

1) Nach Stammler (S. 151) scheint Claudius seit den achtziger Jahren auch von der Loge sich ferngehalten zu haben. Ich kann das nicht kontrollieren, weise aber darauf hin, daß Claudius dem „eifrigen Maurer" Dr. Mummssen, der zur Zeit seines Eintritts die Loge „Zu den drei Rosen" leitete (Redlich, II, 466), bis an sein Lebensende eng verbunden geblieben ist (Herbst, S. 74).

2) Vgl., was er 1773 (I, 42; B 103) über „unsern Pastor" sagt.

Hamann hat er schon 1770 bewundert[1]). Anderseits hat er noch 1794 Goethe nach Wandsbeck eingeladen[2]), hat noch 1802 bis 1806 seinem alten Jugendfreunde Schönborn, obwohl dieser ein dezidierter Skeptiker war, bei seinem Schwiegersohn Perthes ein Unterkommen vermittelt[3]), hat auch mit Herder nie gebrochen[4]), hat zu Pestalozzi, obwohl dieser doch in der Aufklärung wurzelte, sich hingezogen gefühlt[5]) und hat den ihm innerlichst entfremdeten und öffentlich ihm entgegengetretenen Voß — allerdings in einem Dankbriefe — noch am 12. Juli 1814 als seinen „lieben Voß“ anreden können[6]). Auf einen Gesinnungswechsel und auf ein „Enger-und-trüber-Werden“ wiese daher der Kreis, in dem Claudius später lebte, nur dann hin, wenn sich dartun ließe, daß Claudius in diesem Kreise, der ihm seiner eigenen wurzelechten politisch-konservativen und anti-rationalistischen Gesinnung wegen geistesverwandt war, seine Eigenart nicht gewahrt habe.

Hierfür würde sein öffentliches Auftreten gegen v. Hennings, Goethe, Kant und den Pastor Funk (bzw. den Professor Müller) selbst dann an sich noch kein Beweis sein, wenn sein Bekanntenkreis ihn hierzu angeregt hätte. Denn Claudius blieb in seinen Bahnen, wenn er diesen Männern gegenüber einen Gegensatz empfand. Aber es erhebt sich nun die Frage, ob Claudius nicht doch auch in seinem Denken beeinflußt worden ist durch jenen Kreis, dem Orthodoxie, Mystizismus und heimlicher Papismus nachgesagt ist, und in dem zweifellos pietistische Sympathien vorhanden waren.

Ist Claudius, der, wie wir sahen, noch bis 1790 weder orthodox, noch pietistisch gesinnt war, später ein Orthodoxer oder ein Pietist oder ein Anhänger „papistischer Mystik“ geworden?

Claudius hat sich 1803 selbst zu den „rechtgläubigen

---

1) „Ungedruckte Jugendbriefe“, S. 21.

2) Herbst, S. 242.

3) Ebenda S. 390.

4) Stammler, S. 252, Anm. 25. Wesentlich Herders Frau führte in Herders letzten 10—12 Jahren die Korrespondenz.

5) Herbst, S. 352.

6) Stammler, S. 203.

Christen" gerechnet. Denn er sagt in der Pränumerationsanzeige zum siebten Teil:

Es stehet nur wenigen an, dies große Thema [d. i. den Wert des Christentums] zu dozieren; aber auf seine Art und in allen Treuen aufmerksam darauf zu machen; durch Ernst und Scherz, durch gut und schlecht, schwach und stark und auf allerlei Weise an das Bessere und Unsichtbare zu erinnern; mit gutem Beispiel vorzugehen und taliter qualiter durchs factum zu zeigen, daß man nicht ganz und gar ein Ignorant, nicht ohne allen Menschenverstand — und ein rechtgläubiger Christ sein könne: das steht einem ehrlichen und bescheidnen Manne wohl an [1]).

Doch hat diese Verwendung des Wortes „rechtgläubig" mit der „Orthodoxie" im geschichtlichen Sinne ebensowenig zu tun, wie die schon 1778 bei Claudius nachgewiesene anerkennende Verwertung des Begriffs „orthodox" (oben S. 190). Daß Claudius vielmehr „orthodoxem" Denken, im geschichtlichen Sinne, bis an sein Lebensende ferngestanden hat, ist leicht zu zeigen. Ja, der Nachweis ist bereits durch das gegeben, was oben (S. 312 ff.) über das Nachwirken allgemein-aufklärerischer Einflüsse auch bei dem gealterten Claudius gesagt ist. Doch seien noch ein paar Bemerkungen gestattet.

Claudius hat freilich im Alter (1809) eine Abhandlung über „Das heilige Abendmahl" geschrieben [2]), in der er für die lutherisch-konfessionelle Anschauung, einschließlich der ubiquitas corporis Christi [3]), eingetreten ist, obgleich er zugab, daß Luther im Abendmahlstreit heftiger war, als nötig gewesen wäre [4]). Und die „alte Theologie" hat er oft gelobt. Allein die orthodox-lutherische dogmatische Tradition hat er dabei als nichts anderes angesehen, denn als die ehrwürdige „Schale" oder „Außenseite" der wahren Theologie [5]). Schon sein Verhältnis zu der Fürstin Gallitzin und zu dem konvertierten Friedrich Leopold v. Stolberg ist Beweis genug dafür. Der Teufel, dessen Dasein er nicht leugnete, kommt auch in dem Hausvaterbericht nur in einem Lutherzitat und in enger Anlehnung an Schriftstellen vor [6]).

1) II, 101; B —. 2) II, 231—246; B 603—618.
3) II, 238; B 609. 4) II, 244; B 615.
5) Vgl. oben S. 312 f. u. 335. 6) II, 203. 204. 205; B 577. 578.

Und wie weit Claudius noch 1809 von orthodoxer Hochschätzung der Symbole entfernt war, dafür bietet die Abhandlung über das Abendmahl ein Zeugnis, das schier unglaublich sein würde, läge nicht die „brutale Tatsache" urkundlich vor. Claudius sagt nämlich in der angeführten Abhandlung[1]):

Jedermann kennt den 18ten Artikel der Augsburgischen Konfession und weiß, daß darin nicht die Rede ist von einem Gedächtnismahl, sondern von einem unbegreiflichen, geheimnisvollen Mahl usw.

In einer Anmerkung führt er dann den Artikel, den er meint, mit der Einführung „Er lautet wörtlich so" verbotenus an. Aber, was er zitiert, ist — niemand scheint das bisher bemerkt zu haben — die größere Hälfte des 18. Artikels der „reformierten" Tetrapolitana von 1530[2])! Nun hat es freilich im 19. Jahrhundert manche Orthodoxe gegeben — es gibt sie auch wohl noch heute —, welche die Bekenntnisschriften mehr nannten, als kannten. Aber bei Claudius ist weder solches Drängen auf die Bekenntnisse, noch solche kirchenpolitische fides implicita nachweisbar. Überdies war er ein Mann, der gern und viel las. Hätte er Wert auf „bekenntnismäßiges Luthertum" gelegt, so hätte er die Symbole auch studiert[3]). Daher zeigt seine grandiose Unkenntnis in bezug auf die Augsburgische Konfession, daß er noch 1809 kein Vertreter lutherischer Orthodoxie gewesen ist.

Der Frage, ob er ein Pietist geworden ist, stelle ich aus Zweckmäßigkeitsgründen die andere, schon für die Zeit vor 1790 wichtige, aber bisher (vgl. oben S. 200) zurückgestellte Frage voran, ob die Mystik Claudius' Denken beeinflußt hat.

Wieland hat in seinem „Teutschen Merkur" bereits 1774, vor dem Erscheinen des ersten Asmus-Bandes, dem Wandsbecker

---

1) II, 242; B 613.

2) Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, herausgegeben von E. F. K. Müller, Leipzig 1903, S. 72, Zeile 13—31. — Daß auch die Tetrapolitana ein Augsburger Bekenntnis war, wird kein Verständiger zur Erklärung der obigen Claudius-Stelle geltend machen.

3) Daß Claudius „tief in das Bekenntnis der lutherischen Kirche eingedrungen ist" (Mönckeberg, S. 380), läßt sich daher nicht sagen.

Boten den Vorwurf gemacht, daß er „seine humoristische Anlage zum Mystischen und Abenteuerlichen mißbrauche“ [1]; Voß hat brieflich 1783 schon am vierten Asmus-Bande „etwas Mystik und Frömmelei“ getadelt (oben S. 278). Aber mit dem Begriff von „Mystik“, den diese beiden handhabten, ist nichts anzufangen. Für Voß begann das Gebiet der Mystik sehr bald hinter den engen Grenzen, die seine ebenso dürre, wie fanatische Verstandesklarheit der Religion zog. Ihm wurde „Mystik“ immer mehr gleichbedeutend mit Obskurantismus, das Adjektiv „mystisch“ daher zum Scheltwort. Die oben (S. 297) erwähnte Injurienklage von Perthes nannte er eine „mystische Injurienklage“; ihrem Urheber warf er vor, er „kränkele fast sehr an dem mystischen Pips“ [2]). Und für die Tonart, in der er von Mystik sprechen konnte, ist charakteristisch, was er in Anlehnung an eine von ihm zum Erweise des Alters des Wortes „Pips“ zitierte Stelle Fischarts („Eine nas'triefige pfipzige Kupplerin und Pfaffenkrauerin“) bemerkte: „Es gibt deren, wie verlautet, noch jetzt. Auch geistlich kuppelnde und pfaffenkrauende Betschwestern, voll mystischer Verdumpfung, sind unter den Vornehmeren beiderlei Geschlechts nicht gar selten, von der Ostsee bis zu den Pyrenäen [3]).“ In derartigen Tönen haben rabiate Aufklärer häufiger nicht nur gegen pietistische Konventikel, sondern auch gegen andere antiaufklärerische Kreise geredet. Ein „Mystiker“ im Sinne von Voß ist Claudius seit der Zeit gewesen, da auch die, welche nicht zwischen den Zeilen zu lesen vermochten und die antiaufklärerischen Äußerungen in den drei ersten Teilen der Asmus-Werke noch übersahen, bemerken mußten, daß er kein Freund des immer greller werdenden neuen Lichtes war.

Aber mit diesem Begriff von Mystik kommt man bei Clau-

---

1) Teutscher Merkur, Nov. 1774 (VIII, 2, S. 179; Stammler, S. 229, Anm. 79). Claudius selbst gibt in seiner Anzeige des Bandes (I, 95; B 136) dem Vorwurfe, ohne ihn abzuweisen, die überaus bezeichnende Form, daß er „die Grille habe, seine Nase in mystischen und abenteuerlichen Unrat zu stecken“.

2) Voß gegen Perthes, [erste] Abweisung usw., S. 11.

3) Ebenda, Zweite Abweisung, S. 39 f.

dius nicht aus. Er hat wirkliche „Mystiker“ hoch geschätzt. Schon 1774 sagt er von sich selbst, er gehöre „zu einer gewissen Klasse eklektischer Mystiker, die immer an den heiligen Parabeln und Hieroglyphen des Altertums käuen und wiederkäuen“ [1]). Schon 1782 schreibt er an Herder in bezug auf dessen „Briefe über das Studium der Theologie“:

In den theologischen Briefen ist das meiste sehr für meinen Schnabel gewesen; nur hättet Ihr mir die Mystiker und Schwärmer nicht so heruntermachen sollen. Ob Narren unter ihnen sind, davon ist die Frage nicht, sondern nur über die Sache; und da ist doch klar, wenn wir nicht als Christen geboren werden und das Christentum etwas Wirkliches ist, daß es dann wirklich werden müsse [2]).

Schon 1783 übersetzt er die oft genannte Schrift Saint-Martins und begleitet sie mit einer Vorrede. [3]) Diese erkennt zwar an, daß das Buch „exzentrisch und wunderbar“ sei [4]), und daß viele der Aufstellungen Saint-Martins sich schon deshalb gar nicht nachprüfen ließen, weil „wir ja von dem allen, was er äußert und zu verstehen gibt, gar nichts wissen, auch den Zusammenhang nicht einsehen“ [5]). Aber sie weiß doch viel zu rühmen:

Ich verstehe dies Buch auch nicht; aber, außer dem Eindruck von Superiorität und Sicherheit, finde ich darin einen reinen Willen, eine ungewöhnliche Milde und Hoheit der Gesinnung und Ruhe und ein Wohlsein in sich. Und das geht einem zu Herzen; wir wollen doch alle gerne wohl sein, suchen doch alle Ruhe und finden sie nicht! Auch gibt es keine Reinheit, keine Ruhe und kein Wohlsein außer dem Guten [6]).

Doch dies Buch sei, was es wolle; es läßt die Weltangelegenheiten und zeitlich Ding unangerührt und predigt Verleugnung eignen Willens und Glauben an die Wahrheit, predigt die Nichtigkeit dieser Welt, die Blöde und Brechlichkeit der sinnlichen und körperlichen Natur im Menschen und die Hoheit seiner verständigen Natur oder seines Geistes und leitet und treibt auf allen Blättern von dem Sichtbaren zu dem Unsichtbaren, von dem Vergänglichen zu dem Unvergänglichen! Und das ist doch nichts Böses, und wer möchte das nicht gerne befördert haben? [7])

---

1) I, 38f.; B 124. 2) Aus Herders Nachlaß, S. 427.
3) I, 252—256; B 216—222. 4) I, 252; B 216.
5) I, 254; B 219. 6) I, 253; B 217. 7) I, 255; B 220.

Seit 1791 kommt er in persönlichen und brieflichen Verkehr mit der Fürstin Gallitzin [1]), die samt ihrem ganzen Münsterschen Kreise in der Mystik lebte. Noch vor Ablauf eines Jahres nach dem ersten Zusammentreffen in Wandsbeck schickt ihm die Fürstin mystische Literatur (Augustins Bekenntnisse und Tersteegens „Brosamen") und schreibt ihm über die heilige Katharina von Siena, die der katholischen Mystik des 14. Jahrhunderts, und über Johannes Klimakus, der der griechischen Mystik des endenden 6. Jahrhunderts angehört [2]). Claudius kannte die letzteren beiden freilich nicht; aber von Tersteegen muß er den „Weg der Wahrheit" schon geschätzt haben, denn er bemerkt, die „Brosamen" enthielten doch viele Kleie, und der gute Tersteegen scheine das Mehl für seinen „Weg der Wahrheit" ausgesichtet und gespart zu haben [3]). Überhaupt war er, unabhängig von der Fürstin, bereits mit mancherlei mystischer Literatur bekannt geworden. Er schickt ihr als Gegengabe einige Taulersche Lieder [4]). Taulers Predigten wurden in dieser Zeit in seinem Hause Sonntags bei der Familienandacht gelesen [5]). Auch schreibt er der Fürstin in dem schon benutzten Briefe vom 12. Februar 1792 von einem — soviel ich weiß, uns unbekannten — guten Freunde, der viele solche (mystische) Schriften habe und täglich dazukaufe. „Ich bin", schreibt er, „dieser Tage bei ihm gewesen, seine neuen Acquisitiones zu besehen, und will wieder einige von den vorzüglichsten hersetzen, wenn sie Ihnen etwa nicht bekannt wären." Es folgt dann ein Verzeichnis von neun mystischen Schriften, das leider weder von Mönckeberg [6]), noch von Herbst [7]), noch von Stammler [8]) vollständig mitgeteilt wird. Nur acht Nummern sind bei ihnen feststellbar: 1) die „geistreichen" Schriften des Johannes a Cruce, d. i. des quie-

1) Mönckeberg, S. 261 f.; Herbst, S. 320 ff.; Stammler, S. 174 f.

2) Herbst, S. 322 f.

3) Ebenda S. 323.

4) Mönckeberg, S. 262; die [schwerlich von Tauler herrührenden] Lieder bei Ph. Wackernagel, Das Deutsche Kirchenlied usw., II, Leipzig 1867, S. 302 ff., Nr. 457 ff.

5) Herbst, S. 208.

6) Mönckeberg, S. 262.

7) Herbst, S. 323.

8) Stammler, S. 175.

tistischen Mystikers Juan de la Cruz (gest. 1591), 2) Jakob Böhme, 3) Bromleys, eines theosophisch-mystischen und „philadelphisch" gerichteten Engländers (gest. 1691), „Weg zum Sabbat der Ruhe", 4) Der Cherubinische Wandersmann des Angelus Silesius, 5) „Das verborgene Leben mit Christo in Gott" des Johann v. Bernières-Louvigni, eines der quietistischen Mystik nahestehenden französischen Edelmannes (gest. 1659), 6) „Das Reich Gottes in der Seele" von P. (wohl = Pater) Johannes Evangelista, den ich nicht nachweisen kann, 7) mehrere lateinische Schriften des Christian Hohburg, eines deutschen Mystikers des 17. Jahrhunderts, und 8) Schriften von Marsay, d. i. wohl dem quietistischen Mystiker Hector de Marsay (gest. 1753). Claudius hat diese Schriften zum größten Teil wohl nur dem Titel nach oder durch flüchtiges Hineinsehen kennen gelernt; „die letzten vier Nummern sollen sonderlich sehr gut sein", schreibt er. Aber wer mag ermessen, wie viele mystische Schriften aus dem reichen Lager seines Freundes er wirklich gelesen hat? Jedenfalls hat er einige Kenntnis der in der Geschichte der Mystik hervorragenden Personen und Werke sich verschafft. Er redet wie einer, der Bescheid weiß, wenn er in „Von und Mit" (1796) erklärt:

Das Reich der Mystik ist nicht so leicht erschüttert, als er [sein Gegner] meint. Und wenn es wirklich erschüttert wäre, so sollte es nicht erschüttert sein, weil die Mystik zu allen Zeiten viel Gutes gewirkt hat, nicht alleine in ihrem Reich, sondern auch außer demselben [1]).

Auch über die Beurteilung der Mystik seitens englischer und deutscher Schriftsteller, die selbst nicht Mystiker waren, zeigt er sich hier unterrichtet [2]). Wenig später wollte er, was unausgeführt blieb, noch eine weitere Schrift Saint-Martins übersetzen [3]). Fénelons religiöse Schriften verdeutschte er 1800 bis 1811 [4]). Sie machten ihn auch mit der Frau v. Guyon und ihrer „feinen und schwierigen Lehre von der uneigennützigen

---

1) I, 483. 2) A. a. O. 3) Herbst, S. 332.
4) Vgl. oben S. 296, Anm. 3.

oder reinen Liebe" bekannt [1]). Unter den Freunden seines späteren Lebens war Stolberg von der [katholischen] Mystik ganz gefangen; Jacobi sah in der Mystik das, was er vom Christentum verstand, während er mit dem historischen Glauben nicht fortkommen zu können meinte [2]); und die Gräfin Reventlow wünschte sich 1799 als Lehrer nach Emkendorf „einen Tersteegianer" [3]), d. h. — so formuliert es Claudius [4]) — „einen Mann, der nicht der neuen Theologie, sondern der alten, die in der Bibel gegründet ist, anhängt, und dem es mit der Besserung der Menschen Ernst ist".

Solch intensive Berührung, ja Beschäftigung mit der Mystik kann nicht ohne Einfluß auf Claudius geblieben sein. Doch, ehe man diesen Einfluß abzugrenzen versucht, muß man sich darüber verständigen, was das spezifische Wesen der Mystik ist. Ich sage „das spezifische Wesen der Mystik". Denn die christliche Mystik hat natürlich eine ganze Reihe biblischer Gedanken aufgenommen, die auch für nicht-mystische christliche Frömmigkeit ihre Bedeutung haben. Das „spezifische Wesen der Mystik" kann nur in solchen Vorstellungen, Bestrebungen und Stimmungen gefunden werden, die auch in der neuplatonischen Mystik, der Quelle der christlichen, nachweisbar sind oder als christliche Modifikation des dort Nachweisbaren sich darstellen.

Unter diesem Gesichtspunkt sind vier Gedankenreihen für die Mystik konstitutiv. Erstens die Annahme einer Wesensverwandtschaft des eigentlichen, innersten Wesens des Menschen mit Gott; zweitens die Vorstellung, daß die Sinnenwelt um uns, ja unser eigner äußerlicher, sinnlicher Mensch etwas diesem Göttlichen in uns Heterogenes, von Gott uns Abziehendes ist; drittens die Behauptung, daß es die Aufgabe des Menschen ist, durch Abkehr von diesem Ungöttlichen und durch Einkehr in sein Innerstes nach einer Vereinigung mit Gott zu streben, und endlich viertens die Überzeugung, daß diese Vereinigung, die der Mensch nur vor-

1) II, 261; B 626.

2) An Lavater, 21. März 1791 (F. H. Jacobis auserlesener Briefwechsel, Leipzig 1825—1827, 2 Bde., II, 55).

3) Vgl. oben S. 279, Anm. 8 u. S. 334. 4) Herbst, S. 264.

bereiten kann, durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf das Innerste des Menschen zustande kommt.

Am einheitlichsten und verständlichsten sind diese Gedanken da, wo — wie im Neuplatonismus — ein idealistischer Pantheismus hinter ihnen steht. Da ist die Verwandtschaft des Menschen mit Gott darin begründet, daß sein geistiges Wesen ein Teil oder ein Ausfluß des all-einen Seins ist, das in die Welt so sich ergossen hat, daß es den eigentlichen und ewigen Seins-Kern, wenn ich so sagen darf, dieser Welt des materiellen Schein-Seins bildet. Da kann, wenn der Mensch aus dem Zusammenhang mit dieser Welt des Werdens und des Vergehens, die kein wahres Sein hat, sich löst und auf sein Innerstes sich konzentriert, die Seele in der Ekstase wirklich unmittelbar von Gott in sein Sein hineingezogen, zur Erfahrung ihrer substantiellen Einheit mit ihm gebracht werden. Da ist aber auch zugleich offenbar, daß diese „mystischen" Gedanken zu wahrhaft christlichem Denken sich deshalb disparat, ja letztlich gegensätzlich verhalten, weil sie, auf metaphysischen Voraussetzungen über das von aller Geschichte unabhängige Seins-Verhältnis zwischen Gott und der Kreatur beruhend, gegen die Heilsgeschichte völlig gleichgültig sind.

Der Koinzidenzpunkte zwischen dem genuin mystischen Gedankenkomplex und christlichem Denken waren dennoch viele. Der mystische Gedanke der Wesensgemeinschaft mit Gott konnte gleichgesetzt werden mit dem christlichen der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die mystische (metaphysisch begründete) Geringschätzung der Sinnenwelt mit dem christlichen Urteil über die „Welt"; die mystische Abkehr von dem Sinnlichen mit dem christlichen „Der-Welt-Gekreuzigtsein", bzw. dem Kreuzigen des eigenen Fleisches, der mystische Gedanke der Vereinigung mit Gott mit dem christlichen der Einwohnung Gottes oder Christi in den Gläubigen, bzw. der „Geburt aus Gott" oder der Wiedergeburt. Überdies hatte die von dem Irdischen weg auf das Ewige sich richtende Stimmung der neuplatonischen Mystik Verwandtschaft mit der christlichen: ihr Drängen auf Selbstkonzentration und ihre Wertschätzung des Innerlichsten schien dem grundleglichsten Zuge christ-

licher Frömmigkeit und Sittlichkeit entgegenzukommen. Und mit den neuplatonisch-mystischen Gedanken über das Sich-Ergießen des All-Einen in den Urgeist und durch ihn in die Urseele und durch sie in die ganze Welt der Geister konnten die kirchliche Trinitätslehre, die Engellehre und allerlei theosophisch-kosmologische Gedanken verbunden werden. — Daher ist's begreiflich, daß die neuplatonische Mystik in die Kirche eindrang und in der Kirche in sehr verschiedenem Maße verchristlicht wurde. — Die Gestaltungen, welche diese christliche Mystik im Laufe der Jahrhunderte angenommen hat, sind sehr mannigfaltige gewesen. Hier war es die dem Begriff des Platonischen Eros genäherte intuitive Liebe zu Gott, die im Mittelpunkte stand; dort das pneumatische Verständnis des Kultus, dessen Mysterien zu vergänglichen Gleichnissen des Ewigen wurden. Hier ward die bräutliche Liebe zu Jesus das Gewand für die mystische Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott; dort schien der mystische Gedanke von der Flucht aus der Sinnenwelt und dem Leben im Ewigen hindurch durch das Drängen auf ein Ertöten des alten Menschen, auf ein Sterben mit Jesus und Auferstehen mit ihm. Hier gab der intellektuelle Aufstieg von den im Zeitlichen ausgeprägten ewigen Ideen zum Logos und durch ihn zum Vater der Mystik die Farbe, dort (im Quietismus) das Stillesein des Eigenwillens gegenüber dem allmächtigen, die „Gelassenen" dann erfüllenden göttlichen Willen. Hier schien das Interesse vornehmlich an den theosophisch-kosmologischen Spekulationen zu haften, obwohl sie eigentlich zu dem Zentrum mystischen Denkens sich nur wie Hilfslinien verhalten; dort trat alle Spekulation zurück gegenüber dem Ernst der Abkehr vom Irdischen oder der Süßigkeit der Gottes- oder Jesusliebe oder dem stillen Frieden der Gottinnigkeit. — Aber in all diesen Formen bleibt doch das spezifische Wesen der Mystik, wie ich es oben zu charakterisieren versuchte, mehr oder minder deutlich erkennbar. Und in all diesen Formen tritt daher auch, solange sie noch mehr bedeuten als nur eine Façon de parler, für wirklich christliches Denken und Empfinden die Diskrepanz zwischen christlichem und mystischem Denken in verschiedener Weise und mehr oder minder stark hervor. Die Er-

lösung durch Christus wird zu einer bloßen Voraussetzung des eigentlichen (mystischen) Heilsprozesses; übrigens hat Jesu Leben, Leiden und Auferstehen sowie die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in ihm nur Bedeutung als Paradigma dieses Heilsprozesses. Nicht der Glaube an den, „der uns geliebt hat und sich selbst für uns gegeben", ist die tragende Kraft des Christenlebens, sondern die mystische Liebe, die Gelassenheit, die Gottinnigkeit. Das den Ohren und Augen sich darbietende „äußere" Wort verliert an Bedeutung gegenüber dem „inneren", d. h. der unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die Seele. Die Hochschätzung der Kontemplation entwertet den äußeren Kultus, das äußerliche Beten und vollends das tätige Leben in der Welt. Und die christliche Sittlichkeit erhält einen weltflüchtig-asketischen Zug. — Trotz alledem aber hat die Mystik, bald durch ihr Dringen auf Innerlichkeit, bald durch den Ernst ihrer Weltverleugnung und durch ihr Wertlegen auf ein „neues Leben", bald durch ihren Lobpreis des gottinnigen Friedens, bald durch dies alles zusammen, fast überall endlich durch die psychologische Feinheit vieler ihrer Gedanken, zweifellos oft Fortschritte im religiösen Leben herbeigeführt. Und viele, die nicht eigentlich mystisch dachten, haben doch von der Fülle religiöser Anschauungsformen und religiöser Ausdrucksweisen gelernt, welche die Mystik im Lauf ihren langen Geschichte gezeitigt hat.

Auch Luther hat in seinen Anfängen unter mystischem Einfluß gestanden, obwohl er schon seit 1516, z. T. unbewußt, neuen Wein in die alten Schläuche goß, d. h. die mystischen Anschauungsformen und Ausdrucksweisen mit neuem, evangelischem Inhalt füllte. Später hat er die Mystik bewußt kritisiert. Und in der Tat gibt es m. E. keine Form des Christentums, die in so scharfem Gegensatz zur Mystik steht, wie genuines Luthertum. Die allbeherrschende Bedeutung des Glaubens an den geschichtlichen Herrn; das sola fide, d. h. die Begründung des ganzen Christenlebens auf die Gewißheit der Sündenvergebung — „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit" —; das solo verbo, d. h. die Verwerfung aller „Schwärmerei", die außer und neben dem „Worte" eine Wirksamkeit des Geistes

träumt; und endlich die Absteckung der Betätigungssphäre des praktischen Christentums nach Maßgabe des bürgerlichen Berufs: das alles schließt mystisches Denken aus.

Claudius war ein Lutheraner. Er hat Luther, obwohl er ihm „kein Heiliger" war[1]), sehr hochgeschätzt. Seine Bibelübersetzung war ihm vorbildlich[2]), sein Katechismus war ihm in Fleisch und Blut übergegangen[3]), seine Kirchenlieder scheint er zu bevorzugen[4]), seine Vorrede zum Römerbrief zitiert er mehrfach[5]), und gelegentlich verrät sich eine weitergehende Kenntnis der Werke des Reformators[6]).

Ist er dennoch ein Mystiker gewesen? — Ich halte es nicht für unmöglich, daß sein Verständnis des Christentums früh durch mystische Einflüsse mitbestimmt ist. Das Zurücktreten des Rechtfertigungsbegriffs, die Betonung des Kampfes zwischen Fleisch und Geist und die Bedeutung, die der Wiedergeburtsgedanke früh für ihn hat[7]), können darauf hindeuten. Denn bei einem in den Traditionen des konfessionellen Luthertums erzogenen Manne fällt das auf; und der Moralismus der Zeit (vgl. oben S. 220) reicht zur Erklärung nicht aus — er war oberflächlicher —, pietistische Einwirkungen aber verrät Claudius in jenen Jahren schlechterdings nicht. Im speziellen könnte Claudius'

1) II, 245; B 616. 2) I, 92; B 119.

3) Schon in einem Briefe vom September 1770 („Ungedruckte Jugendbriefe", S. 21) zeigt sich das („ihm zu helfen und fördern in allen Leibesnöten"). In den „Werken" finden Redeweisen des Lutherschen Katechismus sich oft. Vom Katechismus im ganzen wird II, 212f. (B 587) gesprochen.

4) Vgl. I, 439. 441 (B 320. 321f.); II, 69 (B 465); II, 214. 215. 216 (B 496ff.); II, 333. 344 (B 705. 718).

5) II, 196f.; B 570 (EA 63, 126); II, 210; B 584 (EA 63, 124); II, 442f.; B — (EA 63, 121f.). Ob hinter der Anzeige von Semlers Paraphrasis Evangelii Johannis (I, 17; B 86f.) Luthers Urteil über das Johannesevangelium (EA 63, 115) steht, ist nicht auszumachen.

6) Die Schrift vom Abendmahl (II, 231—246; B 603—618) bietet viele Lutherzitate. Zerstreut finden sich noch manche andere (vgl. z. B. oben S. 332, Anm. 2). Claudius hat auch in einem Aufsatz „Doktor Luther von der Kinderzucht" im „Vaterländischen Museum" „eine Zusammenstellung aus bekannten Lutherschen Schriften" gegeben (Redlich II, 507).

7) Vgl. oben S. 220f.

starke Abneigung gegen alles „Sich-geltend-Machen“, „Ehre-Suchen“ usw.[1]) aus dieser Quelle stammen. Und von der Ewigkeitsart seiner Frömmigkeit ist das Gleiche schon oben (S. 221) bemerkt.

Viel weiter aber reicht bis zum siebenten Bande der Werke (1803), ja bis zu der in die Werke nicht aufgenommenen plattdeutschen Schrift „An den Naber“ von 1805, einschließlich, der mystische Einfluß bei Claudius nicht. Nur einiges läßt sich sonst noch anführen. Claudius' Glaubensbegriff ist — soweit man sehen kann, stets — etwas anders gefärbt, als der Luthers: die Überzeugung von der Realität der unsichtbaren, ewigen Welt und das Sich-Strecken nach dem „gelobten Lande“[2]), dem „Land des Wesens und der Wahrheit“[3]), tritt, die Beziehung des Glaubens auf die sündenvergebende Gnade nicht beseitigend, aber doch zurückdrängend, stark hervor[4]). Auch die von Claudius schon 1778 geäußerte Sympathie mit den japanischen Büßern und ihren Gesinnungsgenossen, die „alles, wonach andere sich die Beine ablaufen, kaltblütig oder mit verbissenen Zähnen vorbeigehen“[5]), und das schon 1783 bei ihm hervortretende Verständnis für das klösterliche Leben[6]) kann man mit seiner Hochschätzung der Mystik in Zusammenhang bringen. Ebenso mag man in dem Hinweis auf den „unsterblichen Fremdling in jedem Menschengehäuse“ (1778),[7]) bzw. in der Betonung der ursprünglichen „Unsterblichkeit“ (1803)[8]) mystischen Einfluß finden. Und schwerlich irrt man, wenn man in der Anwendung des Begriffs der „Wiederherstellung“ auf das Erlösungswerk[9]) und in der des Begriffs der „göttlichen Natur in uns“ auf unsern Geist[10]) sowie in dem Hinweise auf „sinnliche“ Triebe und Leidenschaften, die gebändigt werden müssen[11]), oder auf die „Sinnlichkeit“, von der das uns im

---

1) Vgl. oben S. 292 f., Anm. 3.

2) Vgl. oben S. 285, Anm. 4. 3) II, 46; B 396.

4) Vgl. z. B. die oben S. 285, Anm. 4, genannten Stellen, ferner S. 286, Anm. 1, 6 und den Hausvaterbericht (II, 189—213; B 561—587).

5) I, 185; B 191 (oben S. 191). 6) I, 237 f.; B 244 f.; vgl. oben S. 210.

7) I, 132; B 155. 8) I, 315; B 303.

9) II, 211; B 585. 10) II, 199, B 573.

11) II, 150; B 549. An das sexuelle Gebiet ist hier nicht primär gedacht (vgl. II, 196 f.; B 570).

Herzen stehende Ideal „gesäubert" werden soll[1]), eine gegen Ende der oben abgegrenzten Periode, 1803, sich bemerkbar machende Einwirkung der mystischen Terminologie feststellt[2]).

Aber noch 1803, ja noch 1805 ist Claudius kein Mystiker. Im „einfältigen Hausvaterbericht über die christliche Religion" (1803)[3]) steht freilich die Wiedergeburt im Mittelpunkt, und in der Terminologie verrät sich leise mystischer Einfluß[4]). Allein Claudius zitiert, um zu zeigen, wie „die Wiedergeburt anfängt", Luthers Wort vom Glauben, der „ein göttlich Werk in uns ist und uns wandelt"[5]); und den ganzen Aufbau der Gedanken beherrscht die im großen und ganzen korrekt reproduzierte lutherische Tradition vom ordo salutis („Ordnung des Heils")[6]), das Schema von Buße und Glauben.

Noch genuiner lutherisch ist die, freilich viel kürzere und auf das Detail der Heilsordnung nicht eingehende Schrift „An den Raber" von 1805. Die entscheidende Argumentation ist hier mit Zitaten aus Luthers Römerbrief-Vorrede gegeben, und unter diesen Zitaten ist auch das: „Daher kommt's, daß allein der Glaube gerecht machet und das Gesetz erfüllet"[7]), ja Claudius hat die Worte „dath allene de Gelove rechtverdich maket" gesperrt gedruckt.

Wenn man bedenkt, wie viel mystische Literatur Claudius bis 1805 schon gelesen hatte, so muß dies alles den Eindruck machen, daß nicht-mystische, vulgär-lutherische Tradition bei ihm

---

1) II, 223; B 594. Vgl. S. 349, Anm. 11.

2) Die Termini sind freilich nicht nur mystisch; aber da sie bei Claudius sich erst später einstellen, ist es das Wahrscheinlichste, daß er sie aus der mystischen Literatur entlehnt hat. Den Begriff der „Herstellung" fand er auch bei Bacon (II, 177; B —; englisch: be restored, lateinisch: restituerentur).

3) II, 189—213; B 561—587. 4) Vgl. S. 349, Anm. 9 u. 10.

5) II, 210; B 584. Doch ist es vielleicht kein Zufall, daß Claudius die bei Luther (EA 63, 124) folgenden Worte „und neu gebiert aus Gott (Joh. 1) und tötet den alten Adam, machet uns ganz andre Menschen von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften" nicht mit anführt. Denn sein Glaubensbegriff ist auch hier, wie seine dem Zitat folgenden eigenen Worte zeigen, nicht der Luthersche, sondern der der späteren orthodoxen Tradition.

6) II, 211; B 585. 7) II, 443; B — (EA 63, 122).

sehr starke und tiefgehende Wurzeln hatte. Ja, man wird eine nicht geringe Kraft selbständiger Eigenart seines im Grunde lutherischen Christentums darin anerkennen müssen, daß die von ihm seit langen Jahren studierte und hochgeschätzte Mystik sein Verständnis des Christentums nicht mehr beeinflußt hat.

Einen andersartigen Eindruck aber macht der achte Teil der Werke (1812). Mönckebergs Bemerkung, dieser „achte Teil des Asmus zeige, wie tief er in das Bekenntnis der Lutherischen Kirche eingedrungen“ sei[1]), beweist nur, wie bereitwillig und flüchtig[2]) neu-orthodoxes Denken von „Bekenntnistreue“ redete, wo sie ihren (oft pseudo-orthodoxen) Anschauungen Verwandtes antraf. Der achte Teil der Werke zeigt vielmehr, daß Claudius seit 1809 in auffälligem Maße von lutherischen zu mystischen Traditionen abgebogen ist.

Gleich in der den Teil eröffnenden Abhandlung vom Abendmahl[3]) heißt es:

Sein [Adams] unsterblicher Geist war lebendig. Als er aber von Gott abfiel und sich zu dem, was nicht Gott war, wandte, ward ihm sein Wesen — nicht vernichtet ...; aber ihm ward ... eine Hemmkette angetan und er der sinnlichen Natur unterworfen[4]).

Das zweite Prosastück des Teiles, Impetus Philosophicus[5]), spricht von einem Nebel, dadurch in uns die Strahlen des Lichts gehemmt und gebrochen werden[6]), und meint, daß die gegen diesen Nebel sich kehrenden „Reinigungen“, die bei allen Völkern ein Hauptstück ihrer Religion gewesen seien[7]), „ursprünglich aus guter Quelle geschöpft sein mochten“[8]).

Aus dem dritten Prosastück, der Vorrede zum zweiten Band der Fénelon-Übersetzung (1809), ist schon oben (S. 344 f.) die Er-

1) Mönckeberg, S. 380. 2) Vgl. oben S. 339, Anm. 2 u. 3.
3) II, 231—246; B 603—618. Die Sperrungen in den folgenden Zitaten rühren zum Teil von mir her.
4) II, 235; B 606. Auch darauf läßt sich hinweisen, daß Claudius hier (II, 240; B 611) von dem „Frieden mit sich selbst und mit Gott“ redet, während nach Luther der Friede mit Gott dem Frieden im Herzen vorangeht.
5) II, 247—249; B 649—652. 6) II, 247; B 650.
7) II, 248; B 651. 8) II, 249; B 652.

wähnung der „feinen und schwierigen Lehre [der Guyon] von der uneigennützigen oder reinen Liebe“ erwähnt. Beachtung verdient aber auch, was Claudius, dessen von Haus aus im besten Sinne eudämonistisches Christentum diesen Überspanntheiten ursprünglich sehr fern stand, im Eingange seiner kritischen Bemerkung über diesen amour désintéressé sagt:

Uneigennützigkeit ist und bleibt in dieser Welt eine große und edle Eigenschaft; und die Liebe zu Gott ... kann ... nicht rein genug sein. In der Ewigkeit ... ergießt sich und strömt diese Liebe ungestört in Ewig und Unendlich. ... Aber hier in der Zeit, der Heimat alles Eigennutzes, ist es anders. ... Wir können und sollen, solange wir „der Eitelkeit unterworfen sind“, dem zeitlichen Interesse nicht gar entsagen, aber die Grenzlinie zwischen diesem und dem höhern Interesse ist schwer zu treffen, die menschliche Seele schwankt hin und her und tut zu viel und zu wenig; die meisten verfallen diesseits; und die sich ihrer Herkunft lebendig bewußt sind und sich lebendiger nach der „Freiheit der Kinder Gottes sehnen“, halten sich an der andern Seite [1]).

Das, der Zeitfolge nach, nächste Stück des achten Teiles ist ein poetisches: „Sterben und Auferstehn“ (1810). Selbst in dies kurze Lied ist die mystische Terminologie eingedrungen:

Dort, wo die Siegespalmen wehn,
Ist Sein nur, ist kein Werden,
Kein Sterben und kein Auferstehn,
Wie hier bei uns auf Erden [2]).

Nur wenig jünger ist das siebte [3]) Prosastück des Teiles, „Geburt und Wiedergeburt“ (1810) [4]). Der Aufsatz beginnt mit einem Hinweis auf diejenigen naturphilosophischen Systeme und alten Kosmogonien, die zwei strittige Grundprinzipien der körperlichen Dinge angenommen haben. Ich würde diese m. E. unklaren [5]) Eingangsausführungen nicht erwähnen, hätten sie Clau-

1) II, 261; B 626.

2) II, 292; B 636. Auch in den beiden letzten Versen wirkt die Mystik auf die Ausdrucksweise ein. „Selbstverleugnung“ und „Tod der alten Natur“ sind freilich nicht nur mystische Begriffe. Aber die Mystik bevorzugt sie.

3) Das vierte, die kurze Vorrede zum dritten Fénelonbande, bietet nichts hier Bemerkenswertes. Vom fünften und sechsten wird später die Rede sein.

4) II, 293—301; B 637—646.

5) Unklar ist die Einführung des „Unreinen“ neben den beiden strittigen

dius nicht dahin geführt, noch ehe er von der physischen Natur auf die moralische und damit auf die zwei entgegengesetzten Naturen im Menschen, die verständige und die sinnliche, zu sprechen kommt, einen — also rein physischen! — Begriff von Wiedergeburt aufzustellen, der durchaus theosophisch-gnostische Färbung hat:

Wiedergeburt würde sein, wenn die Natur die zwei in einem Körper vereinigten Prinzipien trennte und, von dem ihnen anklebenden Unreinen befreit, wieder vereinigte [1]).

Auch in dem, was dann über die Wiedergeburt im religiös-sittlichen Sinn gesagt wird, finden sich Einwirkungen der Mystik. Da wird dem „Vollkommnen" das „Zerteilte" entgegengesetzt [2]); da wird das Intellegible — Claudius sagt „das Verständige" — eingeführt [3]); und von dem Wiedergebornen wird gesagt:

Die geringere Natur in ihm ist der besseren geopfert, und die zwei Naturen sind nicht mehr wider einander, sondern einig und eins, oder: der partielle, eigne Wille, aller Unordnung und Not Ursache und Anfang, ist in ihm in den großen allgemeinen Willen wieder eingegangen [4]).

Von dem süßen Frieden, der ihm, dem Wiedergebornen, „durch den Vorhang, der ihn von Gott scheidet", zukommen kann, heißt es dann, daß er „gestört und unterbrochen wird" [5]). Und das Ganze schließt damit, daß in der Ewigkeit „das Geheimnis ‚Christus in uns' (Kol. 1, 27) in ihm vollendet wird" [6]).

Zwei Jahre jünger sind das fünfte und sechste Prosastück des Teiles, der kleine Aufsatz „Vom Vaterunser" [7]) und das „Morgengespräch zwischen A. und dem Kandidaten Bertram" (1812) [8]). In ersterem heißt es bei der Erklärung der dritten Bitte:

Niemand ist gut, als der einige Gott! Und sein Wille will nur Eins von Ewigkeit zu Ewigkeit. — Dies Eins wollte der Wille, wenn Gott je in heiliger Stille und Einsamkeit existierte,

---

Prinzipien und im Zusammenhang damit die Art, wie die „Hervorbringung der ersten Exemplare" und „die Fortpflanzungen seitdem" unterschieden werden.

1) II, 294; B 639. 2) II, 295; B 639.
3) II, 298; B 642. 4) II, 299; B 644.
5) II, 299; B 644. 6) II, 301; B 646.
7) II, 272—277; B 656—662. 8) II, 277—291; B 662—677.

und alles Wohlsein in ihm eingeschlossen war, in Gott. Und als Gott sich in freie Wesen ergoß, da wollte sein Wille dies Eins in allen den einzelnen freien Willen wollen, damit so das Wohlsein Gottes durch alle Wesen fortgepflanzt werde, und überall und allenthalben Einklang und volle Genüge sei [1]).

In dem „Morgengespräch" zeigt sich Claudius davon unterrichtet, daß „die Clerici wissen und sagen von einem Steigen der Natur von den niedrigsten Wesen zu höhern, und so fort zu höhern" [2]), nennt die Vernunft „einen Teil des Gebers" [3]), spricht von dem „Geist der Eiche", der im Keim ist [4]), und erklärt:

Die Geister der Pflanzen und Tiere usw., die einen cursum durch die körperliche Natur zu machen haben, sind in beständiger Arbeit und Bewegung, bis sie des Jochs wieder los und wieder in ihren Ozean eingegangen sind. Und der Mensch, der aus Gott entsprungen ist, sehnet und ängstiget sich immerdar und findet und hat keine Ruhe als in Gott. — Seit der Mensch aus dem väterlichen Hause in dies fremde Land verbannt worden, ist er in eine sinnliche Natur gehüllet, dadurch ihm der Anblick des Vaters und des väterlichen Hauses genommen ist [5]).

Auch die den Teil schließenden [6]) Briefe an Andres „Vom Gewissen" (1812) zeigen starken Einfluß der Mystik. Das Unsichtbare und Unvergängliche wird hier auch als „das Unbewegliche", das Sichtbare und Vergängliche als „das Bewegliche" charakterisiert [7]). Der Begriff der „Herstellung" findet sich auch hier mehrfach [8]), ebenso der der „sinnlichen Natur", bzw. des „sinnlichen Gesetzes" [9]). Ja, wenn Claudius hier von Adam sagt:

Als er seine Freiheit mißbrauchte und etwas anderem (scil. als Gott) mehr anhing und vertraute, ward er dem sinnlichen Gesetz

1) II, 275 f.; B 660. 2) II, 280; B 664.
3) II, 281; B 666. 4) II, 287; B 672.
5) II, 287; B 673.

6) Die übrigen, kurzen Stücke des Teiles sind hier irrelevant. Doch mag zur Beleuchtung der These, daß Claudius in diesem Teile „tief in das Bekenntnis der Lutherischen Kirche eingedrungen sei" (oben S. 351), darauf hingewiesen werden, daß in dem Osterliede die Strophe: „Er lebt, nun Gott und Mensch vereint" (II, 314; B 688), an der Elle lutherischer Orthodoxie gemessen, geradezu heterodox ist.

7) II, 316; B 689. 8) II, 316; B 690 u. II, 319; B 693.
9) II, 328; B 703 u. II, 318; B 692.

unterworfen. — Und „er zeugte Söhne und Töchter, die seinem Bilde ähnlich waren“ [1]) —,

so scheint es [2]), als ob hier das Sexuelle im Sinnlichen stärker, als früher, betont, und die Fortpflanzung mit manchen theosophischen Mystikern vom Paradiese ferngehalten werden sollte. Claudius bricht in diesen Briefen auch eine Lanze für die „zur Herstellung andrer Menschen von solchen, die selbst hergestellt sind,“ gestifteten „Orden“ und für die rechten „Ordensstifter und Ordensbrüder“ [3]) sowie für das Fasten [4]) und zitiert mit Beifall das „Sokratische“ Wort: „Je weniger der Mensch braucht, desto näher ist er den Göttern“ [5]).

Noch stärker, als 1812, zeigt sich Claudius von der Mystik beeinflußt in seiner letzten Prosaschrift, der „Predigt eines Laienbruders zu Neujahr 1814“ [6]). Auch hier werden die „Orden“, und zwar ohne Einschränkung, rühmend erwähnt [7]); auch hier wird der Sündenfall mit den Worten beschrieben:

Adam fiel in die sinnliche Natur, und er zeugete Söhne und Töchter, die seinem Bilde ähnlich waren [8]).

Und auffälliger noch, als früher, tritt die Ausdrucksweise der Mystik hervor, wenn es heißt:

Der Mensch ist unsterblich! Der Mensch ist unvergänglicher Natur ...; das war er ursprünglich, und das kann er wieder sein und in seine ursprüngliche Herrlichkeit hergestellet werden. — Doch zu einem so hohen und großen Werk reichen die Kräfte der vergänglichen Natur, die mit dem Menschen nicht gleicher Art und zerteilet und zerstreut sind, nicht hin. — Es ist ein erstes hochgelobtes Wesen, dessen Geschlechtes wir sind, die hochheilige Fülle und Urquelle alles Guten, von dem alle Kräfte herkommen und in dem sie alle unzertrennt und Eins sind [9]).

Ja, Claudius hat hier den echt mystischen Gedanken der Wiederholung der Menschwerdung in den Frommen sich ange-

---

1) II, 318; B 692.
2) Vgl. II, 337; B 710 (1814) unten Anm. 8.
3) II, 323; B 697 f.
4) II, 324 f.; B 699 f.
5) II, 326; B 701.
6) II, 331—344; B 705—718.
7) II, 336; B 709.
8) II, 337; B 710.
9) II, 334; B 706 f.

eignet. Nachdem er die geschichtliche Erscheinung Jesu erwähnt hat, sagt er:

Und so tut er, auf seine Weise, noch alle Tage bis an der Welt Ende. Er ist uns allen verheißen; und die Zeit wird erfüllet, und seine Zukunft nahet sich für jeden einzelnen, je nachdem der Mensch inwendig gestaltet ist; und wer seine Erscheinung von Herzen lieb hat, auf ihn hofft und sich von Herzen und anhaltend nach ihm sehnet, wer ihn liebt und seine Gebote hält, in dem wird er empfangen und geboren, stirbt in ihm und steht, mit dem unverweslichen Leibe und der „Gewalt im Himmel und auf Erden", in ihm auf. Und das ist, was die Heilige Schrift das Geheimnis „Christus in uns" (Kol. 1, 27) nennet [1]).

Nach all diesen Nachweisungen ist es zweifellos, daß Claudius nach 1805 — für uns nachweisbar seit 1809 — in wachsendem Maße den schon 1803 bei ihm hervortretenden mystischen Einflüssen nachgegeben hat. Woher diese Einflüsse kamen, das wird sich bei der Menge der mystischen Schriften, die Claudius gelesen hat, schwerlich feststellen lassen. Daß Saint-Martin mit seiner 1782 von Claudius übersetzten Schrift von entscheidender Bedeutung gewesen ist [2]), erscheint recht unwahrscheinlich, weil eine deutlich spürbare Einwirkung der Mystik bei Claudius erst zwanzig Jahre später bemerkbar ist [3]). Die Frage nach der Herkunft der mystischen Einflüsse bei Claudius ist auch deshalb von geringer Bedeutung, weil seine mystischen Äußerungen nicht eine Farbe zeigen. Augustinisches, Quietistisches, Taulersches und theosophisches Gut ist erkennbar.

Wichtiger ist die Frage, ob Claudius in diesen letzten sechs Jahren seines Lebens wirklich „Mystiker" geworden ist.

Als bloße façon de parler können die mystischen Äußerungen des gealterten Claudius nicht angesehen werden. Man bemerkt einen tiefergehenden, störenden Einfluß der Mystik. In dem Aufsatz über „Geburt und Wiedergeburt" ist ihm der Glaube nicht

---

1) II, 335f.; B 708. 2) Mönckeberg, S. 198.

3) Auch Stammler (S. 143) sagt nach einem eingehenden Referat über Saint-Martins Buch: „Ich kann dem Werke nicht einen so wichtigen Einfluß auf Claudius' Entwicklung einräumen, wie dies Mönckeberg, allerdings ohne Beweis, behauptet."

mehr, als — das Vertrauen auf das Wahrwerden des göttlichen Verheißungswortes, ein Tun des Menschen, durch das er „an seiner Reinigung und Herstellung arbeitet", indem er die Krisis zu Wege bringt, aus der ihn das „Geheimnis der Wiedergeburt" heraushebt [1]). Und die genuin mystische Stelle der Laienpredigt von der Geburt Christi in uns [2]) erwähnt den Glauben gar nicht.

Dennoch hat die Annahme, Claudius sei schließlich wirklich „Mystiker" geworden, ihre großen Schwierigkeiten. Mehrere der abgedruckten Zitate legen zwar die Vermutung nahe, daß hinter ihnen eine ganze mystische Metaphysik stehe. Aber ist es wahrscheinlich, daß der siebzigjährige Claudius die ihm früher fundamentale Überzeugung, daß wir, wo die Schrift schweigt, über die übersinnlichen Dinge nichts wissen können, so völlig verleugnet habe, daß er derartigen Spekulationen sich hingegeben hätte? Noch 1812 läßt er in dem Gedicht „Der Philosoph und die Sonne" die Sonne auf viele Fragen, die ins „Innere der Natur" eindringen wollen, antworten: „Weiß ich's? Geh, frage meinen Herrn [3])." Und wie hier die alte Anschauung noch 1812 sich geltend macht, so zeigt Claudius auch in bezug auf das innerste Wesen der Frömmigkeit noch in demselben Jahre gut Luthersche Tradition. Denn er schreibt an Andres im Rückblick darauf, daß „Gott durch ein kündlich großes Geheimnis seine Gerechtigkeit in seine Liebe eingewickelt" habe, und darauf, daß die Ehebrecherin (Joh. 8, 2 ff.) nicht verdammt wurde und die große Sünderin (Luk. 7, 37 ff.) seine Füße küssen durfte:

In Summa, mit jenem Sinn im Herzen und im Glauben an den Stiller unsers Haders kann der Mensch, ohne hergestellt zu sein, ein gutes Gewissen haben, und ruhig abwarten, daß ihm vom Himmel gegeben werde, was sich der Mensch nicht nehmen kann [4]).

Ähnlich sagt die „Laienpredigt" mit Röm. 1, 16, das Evangelium sei eine Kraft Gottes, die da selig macht alle, die daran glauben [5]); und sie schließt mit dem Lutherverse:

1) II, 297 f.; B 642 f.
2) Oben S. 356 bei Anm. 1.
3) II, 307; B 684.
4) II, 329; B 704.
5) II, 343; B 716.

„Es wolle Gott uns gnädig sein" usw. Und noch in dem „Morgengespräch" redet Claudius von dem sichtbaren (geschichtlichen) Christus als dem „Spiegel der Gottheit" in einer Weise, die mehr Luthers Gedanken als mystischen Traditionen entspricht [1]). Endlich weist sein letztes Gedicht vom 30. Juni 1814, „Die zurückgekehrten Vaterlandskämpfer", gar nichts Mystisches auf. Gut lutherisch heißt es da:

Durch Fleiß und Arbeit sich das Brot
  Erwerben, das bringt Segen.
Nur häuslich Glück ist wahres Glück;
  Drum kehren wir dahin zurück.

Zurück wir alle, Hand in Hand,
  Frohherzig und zufrieden;
Ein jeder in seinen Beruf und Stand,
  Wie's ihm sein Schicksal beschieden.
Da ist nichts groß, da ist nichts klein,
  Ein jeder greift ins Ganze ein. [2])

Wie soll dieser widerspruchsvolle Tatbestand gedeutet werden? — Mir scheint die Erklärung in der erlahmenden geistigen Kraft des 1809 in sein siebzigstes Jahr eingetretenen Mannes zu liegen. Er hat in dem achten Teile, der m. E. allseitig der schwächste ist, die Kraft eigner Formulierung nicht mehr so betätigen können wie früher (vgl. oben S. 351). Daher hat er, ohne eigentlich Mystiker geworden zu sein, die mystischen Ausdrucks- und Anschauungsformen, die er seit Jahrzehnten kannte, in seine Sprache und in sein Denken eindringen lassen.

Es wäre dies nicht möglich gewesen, hätte er die Mystik nicht längst geschätzt. Aber was er an ihr schätzte, war — daran können auch die z. T. recht mystischen Äußerungen im achten Teil nichts ändern — nicht das eigentlich Mystische, geschweige denn das Katholische der Mystik [3]), sondern der Umstand, daß er hier,

1) I. 290 f.; B 676 f. „Wenn der (der sichtbare Christus) nicht gewesen wäre, so sollten sie manches, das sie von Gott wissen und sagen, wohl ungesagt lassen" (I, 291; B 677).

2) II, 455 f.; B 719 f.

3) Von Claudius' angeblichem Katholisieren (Voß) braucht hier nicht ausdrücklich gesprochen zu werden. Was bei Herbst über sein Verhältnis zu

um mit Luther zu reden, besonders deutlich gelehrt fand, „was der alte und der neue Mensch sei, was Adams und was Gottes Kind sei, und wie Adam in uns sterben und Christus erstehn soll“ [1]). Ein lebhaftes sittliches Interesse, ein Interesse an der Aufhebung nicht nur der Sündenschuld, sondern auch der Sündenmacht hat sein Christentum, wie in den Anfängen seiner Schriftstellerei (vgl. oben S. 218 f.), so auch noch an ihrem Ende charakterisiert. Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, daß er noch in seiner letzten Prosaschrift, der Laienpredigt, sagt:

Es ist möglich, daß in einem Lande Christus von allen Kanzeln und Lehrstühlen gepredigt wird und in aller Menschen Mund ist, und daß doch in dem Lande Christus unbekannt ist, und in dem Lande ein Wandel nach väterlicher Weise gang und gäbe ist [2]).

Das vulgäre Luthertum — anders Luther selbst, zumal in seinen Anfängen, — hatte dies sittliche Interesse nur in geringem Maße. Man wird daher, wenn der Hinweis auf die moralische Richtung der Zeit und auf Claudius' sittlichen Ernst zur Erklärung dieser Eigenart seines Christentums nicht ausreicht — und ich glaube nicht, daß das ausreicht (vgl. oben S. 348) —, annehmen müssen, daß Claudius früh von der Mystik in dieser Hinsicht beeinflußt ist. Auch der Mystik gegenüber ist also Claudius, so zweifellos der achte Teil seiner Werke viel

---

F. L. v. Stolberg und über seine Briefe an dessen Schwester Katharine mitgeteilt ist (S. 377 ff., besonders S. 387 ff.), zeigt, wie sicher Claudius in seiner Kirche stand. Er hatte ein weitgehendes Verständnis für katholische Frömmigkeit und hat an der Mystik auch das geschätzt, daß Protestanten und Katholiken auf ihrem Boden sich zusammenfinden konnten (vgl. II, 154; B 553 f.). Aber seine Stellung in der lutherischen Kirche wurde dadurch nicht unsicher. Das war auch bei vielen anderen Gegnern der Aufklärung so (vgl. über die Reventlows den oben S. 279, Anm. 1, zitierten Aufsatz von Kayser, S. 243) und kann nur bei ausführlichem Eingehen auf den damaligen Zustand der katholischen Kirche ganz verständlich gemacht werden. Übrigens vgl. oben S. 326, Anm. 4.

1) Im Titel der unvollständigen Ausgabe der sog. „Deutschen Theologie“ von 1516 (EA 63, 236).

2) II, 338; B 711.

mystischer ist, als alle früheren, dennoch im Grunde in seinen Bahnen geblieben.

Das sittliche Interesse und die Hochschätzung der Mystik teilte Claudius mit dem Pietismus. Weder dies, noch jenes hatte der Pietismus angeregt; Claudius war noch bis 1790 kein Pietist. Hat er später, wenigstens seit die Mystik auf sein Denken gesteigerten Einfluß gewann, auch dem Pietismus sich genähert?

Die Frage nötigt dazu, zunächst Claudius' letzte Jahre, seit etwa 1803[1]), ins Auge zu fassen. Daß die Mystik seit dieser Zeit gesteigerten Einfluß auf ihn gewann, — der Umstand allein genügt auch hier nicht, „Pietismus" bei Claudius zu konstatieren (vgl. oben S. 200). Doch läßt sich nicht leugnen, daß sein Leben und seine Schriftstellerei in dieser Zeit auch sonst eine Annäherung an den Pietismus zeigt. In seiner Schriftstellerei hat das religiöse Interesse das ästhetische fast ganz absorbiert; von der Zurückhaltung, auf die er früher im Reden über religiöse Dinge Wert legte, ist, wenigstens im achten Teile, nicht mehr viel zu bemerken; sein „Biblizismus" erhält infolge der reichlichen und gänzlich unbedenklichen Verwertung auch historisch gewiß nicht zuverlässiger Angaben des Alten Testaments eine an den Pietismus erinnernde Färbung[2]); und je weniger die Ausführungen, zumal im achten Teile, den Stempel alter Claudiusscher Originalität tragen — ganz verschwunden ist er nicht —, desto mehr ähneln sie solchen des nüchternen Pietismus. Claudius hat auch in seiner letzten Prosaschrift, der Laienpredigt, sein Interesse für die damals namentlich von pietistischen Kreisen getragene Heidenmission bezeugt[3]); und sein letztes öffentliches Auftreten galt der zur Begründung der Hamburg-Altonaischen Bibelgesellschaft abgehaltenen Sitzung (19. Oktober 1814)[4]).

1) Vgl. was oben S. 350 über den „Hausvaterbericht" gesagt ist.

2) Doch gilt das oben S. 188 Gesagte in gewisser Weise auch noch für den gealterten Claudius (vgl. oben S. 314). — Er benutzt auch die Odysseusgeschichte, ohne sich „Kopfzerbrechen" über ihre Geschichtlichkeit zu machen (II, 222; B 593). Das soll nicht heißen, er habe die Bibel irgendwie auf eine Stufe mit der Odyssee gestellt. Aber es soll auf vergleichbare naive Benutzung der Traditionsstoffe hinweisen.

3) II, 337; B 709f. 4) Herbst, S. 405.

Doch beweist dies, daß Claudius ein Pietist geworden war? — Es hielt damals alles zusammen, was nicht aufklärerisch gesinnt war. Und das aktive Interesse für Aufgaben, die an sich nicht pietistisch sind, macht niemanden zum Pietisten, auch wenn alle sonstigen Freunde der Sache — was damals weder bei der Mission, noch bei den Bibelgesellschaften der Fall war — Pietisten wären! Noch weniger ist das, was in Claudius' spätesten Schriften an den Pietismus erinnern kann, nur pietistisch. Es kann daher auch eine andere Quelle haben als pietistische Anwandlungen. Und in der Tat erklärt es sich bei Claudius teils aus greisenhafter Verengerung des Interessenkreises und der Erlahmung der geistigen Kraft [1]), teils daraus, daß Claudius mit seiner laienhaften Stellung zur Heiligen Schrift in orthodoxen Traditionen wurzelte und im Alter noch weniger, als in seiner Jugend, [2]) ein Interesse daran hatte, historischen Zweifeln, ob er sie gleich noch im Alter nicht einfach verketzerte [3]), irgendwie Einfluß auf seine erbauliche Verwertung der Bibel zu gewähren. — Spezifisch Pietistisches findet sich auch bei dem gealterten Claudius nicht. Sein Verständnis für die ideale Seite des Mönchtums ist anders bedingt, als die pietistische Verwerfung der excelsa mundi. Noch sein letztes Gedicht, „Die zurückkehrenden Vaterlandskämpfer" [4]), steht, ebenso wie das Lied zum Geburtstag des Königs von 1812 [5]), auf dem Boden Lutherscher Ethik. Und so stark Claudius in seiner spätesten Zeit die Wiedergeburt betont hat, so fehlt doch jede pietistische Anwendung dieser Vorstellung: von irgendwelchen katharischen oder latent separatistischen Tendenzen findet sich nichts bei ihm. Sein, übrigens weit in die Zeit vor 1803 zurückreichendes, brüderlich-christliches Verhältnis zu Katholiken, seine Freundschaft selbst

---

1) Schon 1774 meinte Claudius, daß seine vena comica immer mehr versiege und versauere, wie alle kleinen Bäche zu tun pflegen (Aus Herders Nachlaß, S. 382). Kann man sich wundern, daß dies 30—40 Jahre später wirklich zutraf?

2) Vgl. oben S. 187. 3) Vgl. oben S. 314 bei Anm. 4.

4) II, 454—456; B 718—720.

5) II, 249—251; B 652—654.

mit dem Konvertiten Friedr. Leop. v. Stolberg erinnert zwar an Tersteegen, den er schätzte (vgl. oben S. 342). Aber Claudius stand trotz dieser „ökumenischen" Färbung seiner Frömmigkeit mit lebendigem Interesse in seiner Landes- und Ortskirche. Noch sein eben erwähntes letztes Gedicht und die wenig ältere „Laienpredigt" wurzeln in gut landeskirchlichem Verständnis für das christliche Volksleben und das, was ihm not war. Der „Unbekehrten" wird nur in dem Wunsche gedacht, daß „die Bösen gut, die Unbekehrten bekehrt würden" [1]); und von dem heilsamen Einfluß der Fürsten, nicht etwa von der Ausbreitung pietistischer Gemeinschaften, wird eine Besserung der Zustände erwartet [2]). Pietistischen Ursprungs ist die ökumenische Färbung des Claudiusschen Christentums, die freilich nicht „orthodox" ist, aber mit den Lutherschen Gedanken von der Kirche des Glaubens durchaus im Einklang steht, auch deshalb nicht, weil sie bis in die Zeit seiner antipietistischen Anfänge zurückreicht, bzw. zusammenhängt mit der schon damals bei ihm hervortretenden, teils von der Aufklärung, teils wohl schon damals von der Mystik bedingten Hochschätzung aller ernsten Frömmigkeit [3]).

Ist Claudius weder bis 1790, noch in seinen letzten zwölf Lebensjahren ein Pietist gewesen, so ist es unnötig, für die Zeit zwischen 1790 und 1803 das Gleiche zu beweisen. Ich muß es deshalb mir versagen, die beweisenden Stellen, so gern ich sie um ihrer selbst willen anführen würde, hier zu besprechen. Nur auf das Testament „An meinen Sohn Johannes" [4]) möchte ich zum Schluß noch die Aufmerksamkeit lenken. So golden die Lebensregeln sind, die Claudius hier ausspricht, und so zweifellos sie christlicher Charakterreife entstammen, der Religion wird doch nur an zwei Stellen gedacht, von denen die zweite schon einmal (oben S. 316) zitiert ist:

Bleibe der Religion Deiner Väter getreu, und hasse die theologischen Kannengießer [5]). . . .

---

1) II, 344; B 717.
2) II, 342; B 715.
3) Vgl. oben S. 191 f.
4) II, 157—160; B 489—493.
5) II, 158; B 490.

Verachte keine Religion, denn sie ist dem Geiste gemeint, und Du weißt nicht, was unter unansehnlichen Bildern verborgen sein könne [1]).

Vom Worte Gottes ist auch nur an einer — oben S. 312 bereits benutzten — Stelle die Rede; von „Frömmigkeit" und „Gottesfurcht" nur in den Worten:

Nicht die frömmelnden, aber die frommen Menschen achte und gehe ihnen nach. Ein Mensch, der wahre Gottesfurcht im Herzen hat, ist wie die Sonne, die da scheinet und wärmt, wenn sie auch nicht redet [2]).

Jesus Christus endlich wird, obgleich er für Claudius im Zentrum der Theologie [3]) und der christlichen Frömmigkeit [4]) stand, nur im Schluß, und nur als „Stifter des Christentums" [5]) erwähnt:

Und sinne täglich nach über Tod und Leben, ob du es finden möchtest, und habe einen freudigen Mut; und gehe nicht aus der Welt, ohne deine Liebe und Ehrfurcht für den Stifter des Christentums durch irgend etwas öffentlich bezeugt zu haben [6]).

Claudius war fast sechzig Jahre, als er (1799) so schrieb, und er beginnt seine Mahnungen mit dem Hinweise darauf, daß er „bald den Weg gehen müsse, den man nicht wiederkommt"! Wie gar viel anders würde ein Pietist unter diesen Umständen geredet haben! Pietistischer Frömmigkeit hat Claudius trotz seines Verkehrs mit Pietisten persönlich sehr fern gestanden. Er hat auch z. B. in die genuin-pietistische Art Jung-Stillings, obwohl dessen Jugendgeschichte zu den Lieblingsbüchern seines Hauses gehörte, sich nicht finden können [7]); und selbst an Lavaters Schriftstellerei konnte er manches „nicht goutieren" [8]).

---

1) II, 159; B 491. 2) II, 160; B 492 f.

3) Claudius rühmt (I, 369; B 376) an Hus das Wort: „Christus ist das Zentrum der Theologie; wer diesen kennt, den halte man für einen Gottesgelehrten."

4) Vgl. oben S. 218 u. 358, Anm. 1.

5) Vgl. oben S. 214. 6) II, 160; B 493.

7) Herbst, S. 273 u. 352.

8) Ebenda S. 262.

Es hat sich also ergeben, daß Claudius auch in seinem späteren Leben weder ein „Orthodoxer", noch ein Pietist gewesen ist, und daß seine „reaktionären" Gedanken nichts anderes waren, als ein durch das Erstarken der Gegenströmungen zu deutlicher Aussprache gebrachter, überdies relativ gemäßigter Ausdruck der politisch wie kirchlich patriarchalisch-konservativen Anschauungen, denen er stets gehuldigt hat. Der Mystik hat Claudius allerdings in seinen letzten 6 bis 12 Jahren einen größeren Einfluß auf sein Denken und seine Schriftstellerei vergönnt, als seine früheren Schriften ihn verraten. Aber er hat die Mystik stets hochgeschätzt, und ein eigentlicher „Mystiker" war er auch am Ende seines Lebens nicht. Seine Entwicklung ist gradliniger, als die vor tausend andern geistig regsamen, dichterisch begabten Menschen es gewesen ist.

Daß er „trüber und enger", besser: „müder und daher enger", geworden ist, kann mit einigem Recht in bezug auf den achten Teil seiner Werke gesagt werden.[1]) Denn man bemerkt hier deutlich, daß die Kraft, seine Eigenart geltend zu machen, bei ihm erlahmt war. Aber die ältesten Stücke dieses Bändchens stammen aus seinem siebzigsten Jahre! Wie viele Menschen werden in dem Alter müder und enger! Und daß Claudius irgendwie in besonderem Maße dem Alter diesen Tribut gezahlt habe, läßt sich nicht sagen.

In bezug auf den siebten Teile der Werke (1803) aber und vollends gegenüber dem sechsten (1798) uud fünften (1790) kann man von einem „Trüber-und-enger-Werden" bei Claudius nur dann reden, wenn man das christliche Interesse, das er stets als Schriftsteller gehabt hat (vgl. oben S. 285 f.), selbst schon als ein Zeichen der „Enge" ansieht, oder wenn man ihn, der nie ein „Großer" hat sein wollen, in seinen Anfängen so beurteilt, als hätte er bei andersartiger Entwicklung ein Großer werden können. Es ist nur seine Eigenart, die — z. T. infolge zufälliger äußerer Umstände (vgl. oben S. 213 f.) — schon vom dritten

1) Selbst dem achten Bande gegenüber lassen sich aber manche Einschränkungen machen.

Teile (1778) ab deutlicher hervortritt. — Claudius ist bei dieser Entwicklung freilich nicht nur einheitlicher und ernster geworden — seine Briefe, lägen sie gesammelt vor, würden in dieser Hinsicht nach Ton und Inhalt eine fortschreitende Entwicklung noch deutlicher erkennen lassen, als die „Werke" es tun —; sein Interessenkreis hat auch an Vielseitigkeit verloren. Aber es trat dabei nur zurück, was seiner Eigenart und seinen Gaben nach von vornherein in zweiter Linie stand. Die „Revolutionszeiten" spielen dabei eine sehr geringe Rolle — innerlich haben sie Claudius gar nicht verändert —; und von den Kriegszeiten haben nur deren letzte Jahre, die der Ausgabe des siebten Teils erst nachfolgten, mit dazu geholfen, daß der Greis müder wurde. Die ersten sieben Teile der Werke des Wandsbecker Boten sind trotz der Entwicklungsunterschiede, die sich bemerken lassen, aus einem Guß. Und der ganze Mann war es.

Als ein „Großer" kann er auch, wenn man auf seine Bedeutung für die Kirchengeschichte sieht, nicht bezeichnet werden. Er war zu wenig Theologe und zu wenig ein Mann der Tat, um die Eigenart seines weder orthodoxen, noch pietistischen Christentums so geltend zu machen, daß sie der Entwicklung hätte ihren Stempel aufdrücken können. Gleichwie er in seinem polemischen Auftreten gewiß nicht unabhängig war von dem ihm nicht allseitig gleichartigen Kreise, in dem er in seinem spätern Leben vornehmlich seine Anregungen erhielt; ja, wie er selbst diesem Kreise gegenüber zuletzt (im achten Teile) seine Eigenart nicht mehr sicher zu behaupten vermocht hat: so ist er seiner geschichtlichen Wirkung nach nur einer unter den vielen gewesen, welche die sog. „Erweckung" gefördert haben; und in mancher Hinsicht andersartige Männer haben deren Charakter mehr bestimmt, als er.

Doch muß seine geschichtliche Wirkung aufgehen in dem, was er einst für die „Erweckung" getan hat? — Man liest seine Werke noch heute, und ganz gewiß die sieben ersten Teile mehr als den achten, ja die älteren überhaupt mehr als die späteren. Sollte es da nicht möglich sein, daß auch die Eigenart seines weder

„engen“, noch „trüben“, weder orthodoxen, noch pietistischen Christentums noch unter uns wirksam würde? Wenn es wahr ist — und mir scheint das zweifellos —, daß die „Erweckung“ gesunder, tiefgreifender und von länger dauernder Wirkung gewesen wäre, hätten Männer von Claudius' ursprünglicher Art in größerer Zahl führende Bedeutung gehabt, so ist es zweifellos, daß auch unsere Zeit noch von dem „Mikromegas“ lernen kann. [1])

1) Nachschrift. Nachträgliche Erwägungen lassen es mir möglich erscheinen, daß ich oben (S. 290 f.) Goethes unwirsche Bemerkung über Claudius, Jacobi und Lavater, sie „möchten doch gar zu gern auf den Stühlen um den Thron sitzen“, bzw. sie seien bemüht, „mit aller Gewalt die Stühle um den Thron des Lammes aufzustellen“ (oben S. 289), zu theologisch gedeutet habe. — Eine an den eschatologischen Charakter der in Betracht kommenden Schriftstellen sich haltende theologische Deutung wird zwar der Annahme kaum ausweichen können, die Bemerkung müsse — neben dem Hinweis auf unzeitige Belehrungssucht, den die zweite Formulierung („mit aller Gewalt die Stühle ... aufstellen“) vielleicht einschließt, — den Vorwurf enthalten, daß die Angegriffenen „die christliche Hoffnung mit apokalyptischer Lebendigkeit und mit frommem Egoismus sich ausmalten“. Aber man kann einwenden, daß derartige Zukunftsprätensionen Goethe schwerlich in Harnisch gebracht hätten, auch seinem Gesichtskreise damals (anders bei der S. 274 f., Anm. 9 besprochenen Gelegenheit) wohl fern gelegen haben. Gibt man diesem Bedenken nach, so muß man trotz Goethes guter Bibelkenntnis mit nur vager Anlehnung an die im Hintergrunde stehenden Schriftstellen rechnen und kann dann nach dem Zusammenhange zu erraten versuchen, was Goethe vielleicht gemeint hat. Man kann dann den Worten den Vorwurf entnehmen, die drei Angegriffenen glaubten Gott besonders nahe zu stehen, seinen Rat zu kennen u. dgl., obwohl sie um die Naturwahrheiten, die Gottes Weisheit uns enthüllen, sich nicht kümmerten. Das paßte namentlich zu dem ersten Briefe. Nach dem Schluß des zweiten Briefes empföhle sich die Deutung, daß diese „Frommen“ als Fromme etwas Besonderes zu sein vermeinten, während die „Natur“ jeden nach seinen Gaben einzuschätzen gebiete, bzw. jedem gleiche Ansprüche zu machen gestatte. — In beiden Fällen ist der Vorwurf Claudius gegenüber unberechtigt.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zu Sprüche 14, 34.

Von

Schütze, Pfarrer in Altenbeichlingen.

צְדָקָה תְּרוֹמֵם גּוֹי וְחֶסֶד לְאֻמִּים חַטָּאת (Zedaka tĕromem goj wĕchesed lĕummim chathat). Ein allbekannter Weisheitsspruch in der Sammlung des Königs Salomo. Die revidierte Bibel ändert nichts an der früheren Übersetzung Luthers: „Gerechtigkeit erhöhet ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben." Der Vordersatz ist leicht verständlich. Alle mir bekannten Übersetzungen lauten: Gerechtigkeit erhöht ein Volk. Der Nachsatz dagegen findet verschiedene Auffassung. In der Vulgata lesen wir: Justitia elevat gentem, miseros autem facit populos peccatum. Bei de Wette heißt er: „aber der Nationen Schande ist Sünde". Bei Otto v. Gerlach: „aber die Sünde ist der Leute Schande". Bei Kautzsch: „aber der Nationen Schmach ist die Sünde", „aber der Nationen Mangel (cheser für chesed) ist die Sünde". Im Calwer Bibelwerk: „und der Völker Schimpf ist die Sünde." Es liegt in diesem Ausspruch der Weisheit nach der deutschen und lateinischen Übersetzung eine wertvolle (religiöse, politische und soziale) Erkenntnis.

A. Gerechtigkeit erhöhet ein Volk: eine Mahnung, die nicht bloß die Regenten, die Obrigkeit, die Vorgesetzten, sondern auch die Lehrer, Eltern und Hausväter angeht. An der Spitze ihrer Pflichten steht die Forderung: Gerechtigkeit. „Regieret jemand, so sei er sorgfältig.“ Es geschehe mit allem Eifer, ohne Ansehen der Person, fern von selbstsüchtigem Parteigeist, immer mit demselben Maßstab für reich und arm, für groß und klein: Suum cuique. Unter dem Zepter der Gerechtigkeit kann die Wohlfahrt eines Volkes gedeihen. Ein edler König wird die Rechte selbst des ärmsten Untertanen nicht verletzen. Gerechtigkeit ist auch der beste Schmuck derer, die ein Amt in der Kirche verwalten.

B. Der Nachsatz soll einen Gegensatz ausdrücken. Waw ist = „aber“, „dennoch“, „doch“.

1. Die revidierte Bibel sagt: „aber die Sünde ist der Leute Verderben“. Fragen wir: wessen Sünde?, so erhalten wir eine zwiefache Auslegung. a) Gewöhnlich denkt man an die Sünde des Volkes, oder die eigene Sünde. Es stehen einander gegenüber: Gerechtigkeit und Sünde als zwei gewaltige Mächte, von denen die eine in die Höhe bringt, die andere in die Tiefe des Verderbens schleudert. Sünde ist alles, was wider Gottes Gebot ist. Was ungöttlich ist, wird zugrunde gehen. Ein lasterhaftes Leben, Ausschweifung und Zuchtlosigkeit finden ein Ende mit Schrecken; desgleichen Unredlichkeit, Neid und Hoffart, Zank und Streit. „Die Sünde, wenn sie vollendet ist, gebieret sie den Tod.“ b) Ist der Weisheitsspruch eine Mahnung an alle Regierende, vom Regenten bis zum Hausvater, gilt er von der Obrigkeit wie von dem Lehramt, so hieße es: die Gerechtigkeit der Vorgesetzten wird das Volk in die Höhe bringen, aber ihre Fehltritte sind der Leute Verderben. Chathat heißt: Sünde, Fehltritt, Fehlgriff, Unrecht. Die Geschichte zeigt, zu welchem Unheil verkehrte Maßnahmen der Regierenden führen. Die Dragonaden Ludwigs XIV., die fanatischen Verfolgungen des Salzburger Erzbischofs Firmian, die jesuitischen Umtriebe

in Österreich machten Tausende von evangelischen Familien unglücklich, entvölkerten reichgesegnete Länder. Heuchelei und Unwissenheit traten an die Stelle eines lebendigen, religiösen Lebens. Unter den Fehlgriffen der Vorgesetzten leiden viele Beamte; Treue und Fleiß finden nicht immer die wohlverdiente Anerkennung.

2. Die richtige Auslegung des Nachsatzes hängt ab von der Übersetzung des Wortes Chesed. Dafür Cheser (Mangel) zu lesen, ist zwecklos. „Verderben" heißt Chesed nicht. Die Hebräer gebrauchen es für „Liebe, Gunst, Zuneigung, Wohlgefallen". Die Aramäer für „Schimpf, Schande, Schmach". Natürlich liegt ein Schimpf in der überall verbreiteten Behauptung: „Die Kreter sind Lügner". Keine geringe Schande ist es, wenn Völker und Städte wegen ihres Lebenswandels als Diebesbande und Hurengesindel bezeichnet werden. Schmach sondergleichen, daß blutdürstige, finstere Tyrannen Recht und Gerechtigkeit mit Füßen treten, nur ihrer Herrscherlaune, nicht dem Wohl der Völker dienen. Indessen wir können nicht annehmen, daß der Verfasser unseres, in die Sammlung des weisen Salomo aufgenommenen Satzes sich eines syrischen Wortes bediente.

3. Sollte die Bedeutung des hebräischen Wortes nicht möglich sein? Der Sinn wird zwar ein anderer, ist aber wohl verständlich. Leummim sind „Völker, Nationen, Leute" (Luther). Der Stamm des Wortes weist auf Leute, die sich vereinigen, zusammenrotten; Volkshaufen, die sich auflehnen (Ps. 2, 1). a) Dürfen wir Leummim als Genitiv. object. ansehen, und kann teromem als Verbum für beide Sätze gelten, so stehen Gerechtigkeit und Gunst im Gegensatz: Gerechtigkeit wird das Volk, Begünstigung der Leute aber das Unrecht in die Höhe bringen (wachsen lassen, großziehen). Im Licht der Gerechtigkeit wächst der gute Same, im Licht der Parteigunst, der Privilegien, das Unkraut (Frevel, Betrug, Mord). b) Besser nehmen wir Leummim als Genit.

subject. und übersetzen: Gerechtigkeit wird ein Volk in die Höhe bringen, dennoch lieben (begünstigen) die Leute das Unrecht. Wörtlich: aber die Liebe (das Wohlgefallen) der Leute ist das Unrecht.

Wenn der Gerechtigkeit solche Kraft innewohnt, daß sie die Wohlfahrt überall befördert, so, sollte man meinen, müßte jeder sie von Herzen lieb haben, ihre Bestrebungen begünstigen, unterstützen. Dem ist nicht so, im Gegenteil, sie wird viel Widerstand finden, und zwar bei Leuten, die aus selbstsüchtigen Gründen das gerechte Regiment bekämpfen. Sie haben Wohlgefallen, Freude am Unrecht. Alle Regierenden, die mit idealen Anschauungen die Beglücker ihrer Untergebenen zu werden sich bemühen, sollen es wissen, daß die besten Absichten nicht immer und überall willkommen sind. Leute gibt es genug, die vor allem ihren Interessen dienen; denen Recht und Gerechtigkeit, das Heil des Vaterlandes, das Glück der Mitbürger gleichgültig ist. Es ist nur zu wahr, was Johannes und Paulus sagen: „Die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht.“ „Sie wissen Gottes Gerechtigkeit, daß, die solches tun, des Todes würdig sind und tun es nicht allein, sondern haben auch Gefallen an denen, die es tun.“ Doch der Gottlosen Weg vergeht; die Sünder werden nicht bleiben in der Gemeinde der Gerechten.

2.

Kannte der 4. Evangelist den Lieblingsjünger Jesu?

Von

Wilh. Soltau, Zabern i. E.

Diese Frage ist wichtig für die Entscheidung darüber, ob der Verfasser mit dem Apostel Johannes identisch ist, oder ob er in das nachapostolische Zeitalter gehört.

Sie ist daher unzählige Male von Theologen behandelt worden. Ihre Erörterung ist recht eigentlich als eine Domäne der theologischen Wissenschaft angesehen worden.

Leider aber bisher ohne einen wirklichen Erfolg [1]). Nachdem selbst ein so umsichtiger Theologe wie Wisner Bacon [2]) mit wenig Glück diese Frage aufs neue erörtert hat, soll dieselbe hier der theologischen Spekulation entzogen werden und vorurteilslos allein vom kritisch-philologischen Standpunkt aus behandelt werden. Vielleicht, daß dann eine definitive Lösung gelingt.

Die obige Frage ist eigentlich eine zwiefache. Sie besteht aus den beiden Fragen:

Nannte der 4. Evangelist den Lieblingsjünger? und

Kannte er ihn bzw. seinen Namen?

Bekanntlich hat Schwartz [3]) die Stellen, welche den „Jünger, welchen der Herr liebte", erwähnten, als interpoliert aus dem Evangelium zu verweisen gesucht. Ehe also sein Beweis hierfür nicht widerlegt ist, kann die erste Frage und folgeweise auch die zweite nicht weiter in Erwägung gezogen werden.

Die Stellen, an welchen jetzt in dem uns vorliegenden Text des 4. Evangeliums der Lieblingsjünger genannt wird, sind:

---

1) Man betrachte nur eine der letzten Spezialarbeiten hierüber, von Völter, Mater dolorosa und der Lieblingsjünger des Johannesevangeliums, 1907.

2) „The fourth gospel in research and debate" (1910), S. 303—331.

3) Aporien im 4. Evangelium (1907), S. 342 f.

13, 23 ἦν ἀνακείμενος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς.

19, 26 Ἰησοῦς οὖν ἰδὼν τὴν μητέρα καὶ τὸν μαθητὴν παρεστῶτα, ὃν ἠγάπα, λέγει τῇ μητρί· γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου. εἶτα λέγει τῷ μαθητῇ· ἴδε ἡ μήτηρ σου.

Zu diesen zwei Erwähnungen kommen noch die vier Stellen im 20. Kapitel:

20, 2 (Μαρία ἡ Μαγδαλήνη) τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται πρὸς Σίμωνα Πέτρον καὶ τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς.

20, 3 ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητής.

20, 4 ἔτρεχον οὖν οἱ δύο ὁμοῦ. καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς προέδραμεν τάχιον τοῦ Πέτρου καὶ ἦλθεν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον.

20, 8 τότε οὖν ἐξῆλθεν καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς ὁ ἐλθὼν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν.

Es ist bemerkenswert, daß in den beiden ersten Stellen nur der Jünger, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, erwähnt, in Kap. 20 stets ὁ ἄλλος μαθητής (ὃν ἐφίλει 20, 2) genannt wird.

Welcher Jünger hiermit gemeint ist, ob der Evangelist überhaupt an eine bestimmte Persönlichkeit gedacht hat, kann erst dann erörtert werden, nachdem auch die betreffenden Stellen des 21. Kapitels beachtet sind.

Der Kontinuator berichtet bei der Erzählung von der Erscheinung Jesu in Galiläa am See von Tiberias vor sieben seiner Jünger (Petrus, Thomas, Nathanael, die Zebedaiden und zwei andere 21, 2). Als sie auf den Rat Jesu die Netze zur Rechten ausgeworfen hatten, machten sie einen guten Fang. Dann heißt es 21, 7: λέγει οὖν ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· ὁ κύριός ἐστιν. Von demselben Jünger wird gesagt 21, 20 ἐπιστραφεὶς ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα, ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ. Und von diesem Jünger sagt schließlich der Kontinuator (21, 24) beteuernd:

οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.

Nun steht es unter wissenschaftlichen Vertretern der neutestamentlichen Exegese fest, daß der Nachtrag in Kap. 21 nicht von dem Evangelisten herrühren kann. „Derselbe Verfasser, welcher 20, 30—31 feierlich von seinen Lesern Abschied genommen hat, wird die vollkommene Harmonie, welche sein Werk damit erreicht hat, schwerlich selbst nachträglich wieder in Frage gestellt haben." „Wenn nach 20, 29 alle ferneren sichtbaren Erscheinungen Jesu überflüssig sind", „dann ist Kap. 21 als Nachtrag von fremder Hand" [1]) zu betrachten.

Daher ist gesondert für ihn die Frage zu erheben, wen er mit „jenem Jünger", den der Herr lieb hatte, gemeint hat. Es wäre z. B. sehr wohl möglich, daß der Kontinuator eine andere Auffassung über den Lieblingsjünger gehabt hätte, als der Evangelist.

Die Gründe, welche einen Geschichtschreiber bestimmen können, den Namen eines Mannes zu verschweigen oder zu umschreiben, sind dreierlei Art: entweder eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Bezeichnung der Persönlichkeit, oder die Unkenntnis des Namens, oder drittens das Bestreben, den Namen metonymisch zu umschreiben, um so eine Charakteristik seiner Person oder die populäre Bezeichnung seines Namens zu geben [2]).

In dem letzten, dem dritten Fall kennt der Autor die Person und ihren Namen, im ersten wohl auch, im zweiten muß er sich notgedrungen mit einer allgemeinen Bezeichnung begnügen.

Der erste Fall kommt weder bei den Hinweisen des Evangeliums Johannis auf den Jünger, den der Herr lieb hatte, in Betracht, noch beim Kontinuator.

Welcher von den beiden anderen Fällen steht in Frage bei der Erwähnung des Lieblingsjüngers?

Klar ist die Sache beim Kontinuator des Evangeliums,

---

1) Holtzmann-Bauer, Handkommentar IV, 308.

2) Wer für Jesus „des Menschen Sohn", für Luther „der große Reformator" sagt, kennt nicht nur selbst die Person, von der er spricht, sondern setzt ein Gleiches bei seinen Hörern bzw. Lesern voraus.

der ja, wie gesagt, mit dem Verfasser des Evangeliums nicht identisch sein kann [1]). Derselbe beendigt seinen Bericht über Jesu Erscheinung 21, 24 mit den Worten: *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.* Der Kontinuator wußte also ganz genau [2]), wer der Lieblingsjünger sei, er wußte, daß es derselbe sei, der den dem 21. Kapitel voraufgehenden Bericht geschrieben und das Geschehene selbst miterlebt hatte. Seine Überzeugung war, daß der Gewährsmann dafür zugleich der Lieblingsjünger Jesu sei. „Der Autor in Kap. 21 hat unzweifelhaft eine ganz bestimmte Persönlichkeit und deren Schicksale im Auge.“ So nach Lépin, Le quatrième Évangile, S. 65 f. Holtzmann-Bauer, Handkommentar, S. 18.

Anderseits ist es sicher, daß der Evangelist, welcher 19, 26 den Jünger erwähnte, den der Herr liebte, den Namen desselben nicht gekannt hat. Wenn er wirklich den Namen des sonst unbekannt gebliebenen [3]) Jüngers, dem Jesus die Sorge für seine Mutter anvertraut, gewußt hätte, er würde den Namen sicherlich an der Stelle nicht verschwiegen haben. Es kam ihm doch darauf an, die Sorge nicht zu verschweigen, welche der Jünger um Jesu Mutter bewiesen, und sein Verdienst um sie lobend hervorzuheben. Und trotz alledem wußte weder der Evangelist noch seine Quelle etwas Näheres zu sagen über dessen Persönlichkeit, die auch sonst nirgends näher bezeichnet wird.

Nirgends? Das wage ich selbst nach den Worten von 13, 23 zu behaupten. Denn ein Schriftsteller, welcher beginnt: *ἦν ἀνακείμενος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ*, kann unmöglich den Namen des Jüngers gewußt haben.

---

1) Denn abgesehen von den oben genannten sachlichen Gründen — kein Autor wird sich selbst zitieren, wie es geschehen ist 21, 20: *ἐπιστραφεὶς ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, ἀκολουθοῦντα, ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ* (= 13, 23)!

2) Bacon a. a. O., S. 302: „the Appendix, who has his own answer to the question“.

3) Vgl. Bacon a. a. O., S. 303 f. Allein an dieser Stelle erscheint er ohne Petrus! Ein wichtiges Anzeichen für die Echtheit.

Nun zeigt allerdings der attributive Zusatz *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* das Bestreben, ähnlich wie in 21, 3; 7; 20f. die Persönlichkeit des Jüngers bestimmter anzudeuten. Aber gerade dadurch verrät derselbe an dieser Stelle seine Herkunft von anderer Hand. Denn die einleitenden Worte zeugen gerade für die Unkenntnis des Namens. Auch 13, 25, wo der gleiche Jünger gemeint ist wie 13, 23, wird nicht der Name genannt, sondern für ihn die Umschreibung gewählt *ἐπιπεσὼν οὖν ἐκεῖνος οὕτως ἐπὶ τὸ στῆθος* (= 13, 23 *ἦν ἀνακείμενος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς*).

Ja, schon aus grammatischen Gründen muß der Zusatz 13, 23 *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* beanstandet werden. Denn unerträglich ist die zweimalige Nennung von Jesu Namen neben dem voraufgehenden *αὐτοῦ*, das ihn bezeichnet. Der Name hätte voranstehen müssen, etwa so: *ἦν ἀνακείμενος ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ὃν ἠγάπα [ὁ Ἰησοῦς]*.

Sehr eigentümlich wäre es nun, wenn der Evangelist, der 19, 26 wie auch 13, 23 seine Unkenntnis des Namens eines der vertrautesten Jünger verrät, plötzlich in Kap. 20, 2—8 dreimal formell und inhaltlich auf den einen Lieblingsjünger so verwiesen haben würde, als wenn ihm die Persönlichkeit desselben genau bekannt gewesen wäre. Es ist ja undenkbar, daß derselbe Autor bald fingiert, er kenne den großen Ungenannten, bald so von ihm spricht, daß er ihn sicherlich nicht gekannt hat [1]).

Die Lösung der Aporie liegt darin, daß schon aus dem Zusammenhang von 20, 1—19 nachgewiesen werden kann, daß 20, 2—10 überhaupt erst eine spätere Einschaltung ist, nicht vom Evangelisten herrühren kann. Es sollte nämlich kein Zweifel darüber bestehen, daß ursprünglich auf 20, 1 sogleich 20, 11 gefolgt ist und beide Verse aufs engste zusammengehören. Maria Magdalena geht in der Frühe zum Grabe Jesu und sieht den Stein vom Grabe weggehoben. Sie stand draußen vor dem

1) Schon äußerlich unterscheiden sich auch die späteren Stellen in 20, 2—8 von 19, 26 durch einen bestimmenden Zusatz: 20, 2 *τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει*, 20, 3 *καὶ ὁ ἄλλος μαθητής*, 20, 8 *καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς ὁ ἐλθὼν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον*. 18, 15 ist *ὁ* vor *ἄλλος* zu tilgen.

Grabe und weinte (weil sie den Leichnam nicht mehr fand). Sie bückte sich zum Grabe nieder und erblickte die beiden Engel, welche ihr die Gewißheit gaben, daß Jesu Leichnam nicht mehr im Grabe sei. Dieser einfache Zusammenhang wird durch 20, 2—10 vollständig zerstört. „Daß Maria zuerst nach Jerusalem zu den Jüngern geeilt ist, diese dann im Wettlauf nach dem Grabe traben, das Grab visitieren", und erst dann Maria zurückkehrte, „sich bückte und am Grabe stand und weinte": wer könnte derartige Ungereimtheiten einem verständigen Schriftsteller, dem Evangelisten selbst zutrauen [1])?

Das Gleiche ergibt sich übrigens schon aus einem Vergleich der Quellen, welche in Kap. 20 benutzt sind. Zu 20, 1. 11 bis 19 ist Luk. 24, 1—5 Vorlage. Erst dann werden zu 20, 2—10 Motive aus Luk. 24, 12. 24 verwandt, um die Einzelheiten der jüngeren Legende 20, 2—10 zu gewinnen und auszugestalten [2]). Ihr eigentlicher Inhalt — der Rangstreit zwischen Petrus und Johannes — hat natürlich eine ganz andere Herkunft, ist ein Erzeugnis spätester Sagenbildung oder besser: spätester Tendenzerfindung.

Wenn dieser Wettlauf der beiden Jünger zum Grabe als eine solche späte Einlage in Wegfall kommt, desgleichen die Worte 13, 23 *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* als Glossem erkannt sind, so ist damit der Lieblingsjünger Jesu selbst aus dem 4. Evangelium ausgeschieden. Denn die berühmte Originalstelle, welche das Vorbild für alle späteren Hinweise auf den *μαθητὴς ὃν ἠγάπα Ἰησοῦς* bildet (19, 26), gibt keinen attributiven Zusatz, welcher auf die Person des Jüngers hinweisen soll, sondern einen solchen, welcher, ohne eine bestimmte Person zu bezeichnen, die Qualität seines Wesens bestimmen und damit den Hinweis Jesu gerade auf diesen Jünger erklären soll. Mancher andere Jünger mochte Jesu vielleicht geistig näherstehen; nur einem Jünger, den er besonders lieb hatte, vertraute er seine Mutter an. Darauf also deutet *ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα* hin. Erst durch

1) Zeitschr. f. wissenschaftliche Theologie 1910. 52, 45.

2) Vgl. dazu die gründliche Zusammenstellung bei Arnold Meyer, Die Auferstehung Christi, S. 44 f.

diesen *kausalen* Relativsatz erscheint recht motiviert das Wort: *γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου* [1]).

Von wem aber rühren im *Evangelium* (Kap. 1—20) die Interpolationen des Lieblingsjüngers her?

Auch hier ist zur Erklärung der einzelnen Fälle in Kap. 1 bis 20 von Kap. 21 auszugehen. Die Arbeitsweise des Kontinuators ist klar. Ohne daß er den Namen jenes Jüngers ausdrücklich erwähnt und durch Nennung des Namens den kritischen Widerspruch herausfordert, ist es doch sein Bestreben gewesen, *möglichst bestimmt* auf die Person hinzuweisen, welche er als den Urheber der Berichte des 4. Evangeliums ansieht oder wenigstens — ausgibt.

Gerade das gleiche Bestreben findet sich auch in Kap. 20. Mit dem *ὁ ἄλλος μαθητής* wird deutlich auf *den* Jünger hingewiesen, welcher wie in Kap. 21 der Rivale des Petrus war.

Damit ist aber auch *die Zeit* gegeben, in welche diese beiden gleichartigen Versuche gehören, das Evangelium zu überarbeiten und zu ergänzen.

Einen Gegensatz zwischen Petrus und Johannes kannte das apostolische Zeitalter noch nicht, oder doch nicht so, daß irgendwelche Kunde über einen Antagonismus der beiden „Säulenjünger" in weiteren Kreisen bekannt geworden wäre. *Petrus oder Paulus* — so lautete der Kampfruf damals, *nicht*

1) Sehr richtig macht mich mein Kollege Emil *Wendling* darauf aufmerksam, daß 20, 2—10 auch sprachlich sich als eine, die Vorlage (20, 11 f.) ungeschickt nachahmende Interpolation erweise. An Willkürlichkeiten und Härten kann es dabei nicht fehlen. Man vergleiche in unserem Fall:

Original	Dublette
20, 11	20, 5
παρέκυψεν ... καὶ θεωρεῖ	*παρακύψας βλέπει ... 6 θεωρεῖ*
20, 13b	20, 2
λέγει οὖν αὐτοῖς ὅτι ἦραν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδαμεν, ποῦ ἔθηκαν αὐτόν	*ἦραν τὸν κύριον ... καὶ οὐκ οἴδαμεν, ποῦ ἔθηκαν αὐτόν*
20, 18	20, 2
ἔρχεται οὖν Μαριὰμ ἡ Μαγδαλήνη ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι ἑώρακα...	*τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται πρὸς Σίμωνα ... καὶ λέγει.*

Petrus oder Johannes![1]) Anders im nachapostolischen Zeitalter.

Da zeigten sich, namentlich seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts, die ersten Spuren eines Primats der römischen Kirche. Die römische Kirche stützte ihre Vorrangstellung auf die Autorität der synoptischen Evangelien, welche nach den Angaben des Kanon Muratori auf die Lehren und Berichte zurückgingen, welche Petrus dem Markus mitgeteilt haben sollte. In jene Zeit fällt aller Wahrscheinlichkeit nach die Einfügung der Seligpreisung des Petrus bei Matth. 16, 17—19[2]).

Diesen Bestrebungen und Prätensionen gegenüber suchte die kleinasiatische Kirche ihre Selbständigkeit zu wahren. Namentlich in dem Osterstreit wollte lange Zeit keine von beiden Parteien nachgeben.

In einem Werke wie das 4. Evangelium, „welches sich mit allen Mächten der Zeit auseinanderzusetzen sucht", konnten diese Bestrebungen der römischen Kirche der kleinasiatischen Kirche gegenüber nicht einfach beiseite gelassen werden. „In weiterer Fortsetzung der Luk. 22, 31—32 gezogenen Linien schildert daher der Anhang 21, 15—17 die Rehabilitation des Petrus, seine Einsetzung nicht bloß als vollberechtigter Apostel, sondern sogar zum Oberhirten der Schafe Christi[3])." Aber dabei ist der Kontinuator nicht stehen geblieben. Ihm lag nicht bloß daran, den Apostel Johannes für den Gewährsmann aller Angaben des 4. Evangeliums hochzustellen, sondern ebensosehr, diesen Apostel als Lieblingsjünger Jesu hinzustellen, welcher in gewisser Beziehung sogar den Vorrang vor Petrus verdiene.

Der Wortlaut des ganzen 4. Evangeliums kannte — abgesehen von dem später eingeschobenen Wettlauf nach dem Grabe — nichts von dem Wirken oder von den eigenartigen Berichten des Apostels Johannes, nichts von jenem Lieblings-

---

1) Der Hinweis auf Akta 8, 14f. und Gal. 2, 9f. möge hier genügen.

2) Gegen Grill, Der Primat des Papstes (Tübingen 1904) s. Deutsche Literaturzeitung (1905, Nr. 6, S. 332f.); vgl. Soltau, Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche (G. Reimer 1906), S. 240f.

3) Handkommentar IV, 314.

jünger. Nicht einmal bei der Jüngerwahl (1, 35—51) werden die Söhne Zebedäi genannt.

Da mußte es einem der Vorkämpfer der kleinasiatischen Kirche ganz besonders am Herzen liegen, für den von ihr vor allen hochgehaltenen Apostel Johannes einen gleichen Rang zu beanspruchen, wie für Petrus. Das geschah durch seine Ausführungen 21, 3. 7. 20—24. Nicht minder aber ward dieses erreicht durch die Einlage im Evangelium Kap. 20, 2—10. Die vollkommene Parallele der beiden Berichte verrät auch bei 20, 2—10 den Urheber: der Kontinuator, d. i. der Autor von Kap. 21, war in Kap. 20 der Interpolator. „Wie zwar Petrus 20, 6 mit der Tat vorauseilt, so auch 21, 3. 7; wie er aber doch von Johannes überholt wird im Laufen 20, 4 und im Glauben 20, 8, so ist dieser es auch, welcher 21, 7 zuerst merkt, und von welchem Petrus erst erfahren muß, daß der Unbekannte am Ufer der Herr ist [1].“ Ja, in dem Finale geht der Kontinuator, trotz alles Bestrebens, einen Kompromiß zwischen Petrus und Johannes herzustellen, doch noch einen Schritt weiter zugunsten des Lieblingsjüngers, den er für den Augenzeugen und den eigentlichen Verfasser des Evangeliums ausgibt. „Mag auch Petrus beim Fischzug, d. h. bei der Gründung der Kirche, die erste Rolle gespielt haben, so muß er dafür, wo es auf die Zukunft ankommt, einem andern den Platz einräumen, der ihn überlebt und als der zuverlässigste Dolmetscher des wahren Geistes Christi auf dem Plane bleibt.“

Der „Lieblingsjünger Jesu“ ist eine tendenziöse Erfindung des Kontinuators. Sie zeigt klar, daß dieser Jünger mit dem wahren Verfasser des 4. Evangeliums nichts zu schaffen hat. Nachdem derselbe aus dem 4. Evangelium beseitigt ist, weist kein Wort dieses Evangeliums darauf hin [2], daß Johannes der Verfasser dieses Evangeliums gewesen ist.

Wenn trotzdem die kleinasiatischen Gemeinden als Gewährsmann für manche der bei ihnen herrschenden Über-

1) Handkommentar IV, 314.

2) Daß 19, 35, auch wenn der Zusatz alt wäre, nicht von einem Jünger Jesu herstammen kann, ist wohl ausgemacht.

lieferungen den Apostel Johannes ansahen, so ist der Grund anderswo zu suchen, nicht in den Hinweisen des Evangelisten auf den Lieblingsjünger [1]). Namentlich 19, 25 f., die spezifisch johanneische Ansetzung des Todestages auf den 14. Nisan, war für die kleinasiatische Festordnung von entscheidender Bedeutung, und wenn man für diese Erzählung nach einem apostolischen Gewährsmann suchte, so konnte allein der Apostel Johannes in Frage kommen, da es mindestens „am Ende des 1. Jahrhunderts allgemeine Annahme war, daß der Apostel Johannes in Kleinasien geweilt habe" [2]).

1) Überall im Evangelium ist Petrus der Hauptjünger. 13, 23 ist der erste, schwache Versuch, ihm an Wert einen anderen Jünger an die Seite zu stellen, wohl auf Grund seiner Hauptquelle in 19, 26.

2) Zeitschr. f. wissenschaftliche Theologie 1911. 53, 2, 168 f.

Rezensionen.

1.

Karl Franke, Dr., Prof. (Löbau i. Sa.), **Grundzüge der Schriftsprache Luthers in allgemeinverständlicher Darstellung**[1]).

Gegenüber früherer Annahme, die in der Geschichte der deutschen Grammatik mit Luther eine neue Periode beginnen ließ, sieht die neuere Forschung in Luther nicht den Anfang, sondern den Höhepunkt einer Entwicklung, und zwar des Frühneuhochdeutschen, das wir als eine selbständige, in sich abgeschlossene Sprache zu betrachten haben, die sich ebensowenig mit unserem Neuhochdeutsch deckt wie mit dem Mittelhochdeutschen. Wir müssen daher in erster Linie darauf bedacht sein, das Loslösen vom Mittelhochdeutschen einerseits, die Annäherung an unser Neuhochdeutsch anderseits in allen Einzelheiten zu verfolgen. Bereits 1888 hatte Franke den anerkennenswerten Versuch gemacht, in diesem Sinne die Schriftsprache Luthers in ihren Grundzügen zu behandeln. Inzwischen ist durch das Auffinden weiterer Lutherhandschriften, durch die rüstig fortschreitende Weimarer Lutherausgabe sowie durch eine Reihe handlicher Sonderausgaben Lutherscher Erstdrucke das Material wesentlich bereichert und vervollständigt worden, so daß eine Neubearbeitung des seit längerem vergriffenen Frankeschen Werkes höchst erwünscht kommt. Ist doch auch sonst unsere Erkenntnis der Sprache Luthers durch zahlreiche Beiträge wesentlich gefördert worden. Die neue Auflage darf im Vergleich zur ersten fast ein neues Werk genannt werden. Sie ist auf drei Bände angelegt, in denen die

1) Gekrönte Preisschrift. 1. Teil: Einleitung und Lautlehre. 2. Teil: Wortlehre. Zweite, wesentlich veränderte und vermehrte Auflage. Halle a. d. S. Buchhandlung des Waisenhauses. 1913. 1914. XXVIII, 273. VIII, 366 S. 8°. Mk. 7,60. 8,40.

Lautlehre, Wortlehre und Satzlehre besonders behandelt werden; der dritte Band steht noch aus.

Die Einleitung des ersten Bandes grenzt das Material, das allein für die Ausnutzung in Betracht kommen kann, genauer ab: es sind die Handschriften und die Drucke, die in Wittenberg während Luthers Anwesenheit erschienen sind und keinen andern als Herausgeber nennen; für die Aussprache einzelner Wörter waren auch die Nachschriften der Vorlesungen und Predigten heranzuziehen. Mit Recht wird betont, daß der Wert der handschriftlichen Überlieferung bei Luther kein unbedingter ist, für seine Schreibweise der Schwerpunkt nicht ausschließlich auf sie gelegt werden darf, wohl aber auf die Drucke, für die es wahrscheinlich ist, daß Luther ihre Korrektur gelesen hat; sie geben ein zuverlässiges Bild, wenn auch erst für die Zeit nach 1520, jedenfalls aber von 1524 an. Es begreift sich, daß der Reformator in seinen Anfängen der Ausbildung seines Stiles und Satzbaus größeres Gewicht beilegte als der Wortbiegung, dem Lautstand und der Rechtschreibung, deren Regelung mehr oder weniger den Druckereien überlassen blieb. Die Drucke seit dem Ausgang der zwanziger Jahre haben die Inkonsequenzen der Schreibung meist beseitigt. — Der systematischen Darstellung der Laute schickt der Verf. zunächst zwei allgemein interessierende, die Ergebnisse der späteren Einzeluntersuchung zusammenfassende Kapitel über die Einwirkung der hochdeutschen Kanzleisprache und der Volksdialekte auf Luther, sowie über die verschiedenen Bestandteile und Perioden der Lutherschen Schriftsprache voraus. Luthers Lautstand und Schreibweise richten sich seinen eigenen Worten nach zumeist nach denen der kursächsischen Kanzlei; daneben aber zeigen sie den Einfluß der kaiserlichen Kanzlei, der Kanzleien und gebildeten Umgangssprache seines Heimatgebietes, der Wittenberger und westmitteldeutschen Druckersprache, unbewußt auch der Volksmundart seiner Heimat im engeren und weiteren Sinne. Der Lautstand trägt dreifaches Gepräge: er ist z. T. neuhochdeutsch nach heutigem Begriff, mittelhochdeutsch und spez. mitteldeutsch. Es läßt sich verfolgen, wie seit 1521 die mittelhochdeutschen und dialektischen Formen den neuhochdeutschen allmählich das Feld räumen. Es ergeben sich im ganzen drei Perioden: 1516/21, 1521/31, während welcher Jahre sich die ursprüngliche Beimischung mittelhochdeutscher und mundartlicher Bestandteile mehr und mehr verringert, 1531/46. Der mit dem Jahre 1527 bereits verlangsamte, 1531 zum Stillstand gekommene Läuterungsprozeß erfährt keine weiteren Wandlungen: der bis jetzt verwendete mittelhochdeutsche Lautstand bleibt meist auch bis zu Ende gewahrt. Für die Rechtschreibung läßt sich ein ähnlicher Entwicklungsgang ver-

folgen. Auch hier hat sich Luther im allgemeinen der Schreibweise der hochdeutschen Kanzleien angeschlossen: ältere und neuere Schreibart stehen nebeneinander, werden jedoch meist konsequent eingehalten nach dem Vorbild der kursächsischen Kanzlei, daneben aber finden sich auch wieder Übereinstimmungen mit der nordostthüringischen oder der kaiserlichen Schreibweise. Innerhalb der Jahre 1520 (genauer 1523) und 1542 vollzieht sich in Luthers Rechtschreibung der Prozeß einer selbständigen, wenn auch nicht vollständig durchgeführten Regelung, die vor allem die Beschränkung der unnötigen Konsonantenhäufungen, den Gebrauch der Dehnungszeichen, die großen Anfangsbuchstaben betrifft. Die Längenbezeichnung unterbleibt häufiger als in der jetzigen Schriftsprache, in der Anwendung des h als Dehnungszeichen verfährt Luther bei einzelnen Wörtern zunächst schwankend, dann auch hier regelnd, bei anderen bleibt er in der Schreibung überhaupt schwankend. Der im Neuhochdeutschen geltende Grundsatz, alle Hauptwörter groß zu schreiben, macht sich in den Lutherdrucken nach 1531 allmählich geltend. Die sorgfältig angelegte, übersichtlich dargestellte Lautlehre erörtert bei den Vokalen zunächst die Prozesse der Vokaldehnung und Kürzeerhaltung, der Diphthongierung und Monophthongierung, die Geschichte der Umlaute und ihrer Bezeichnung, an die sich dann eine Charakteristik der einfachen Vokale und Diphthonge, — hierauf der Konsonanten in ihrem Verhältnis zum Mittelhochdeutschen und Neuhochdeutschen unter ständiger Bezugnahme auf die Sprache der kursächsischen Kanzlei und den mitteldeutschen, obersächsischen Dialekt anreiht. Ein Abschnitt über die Interpunktion beschließt den ersten Teil.

Der erste Abschnitt des zweiten Teils handelt über den Wortschatz und ist zur besseren Orientierung in der neuen Ausgabe durch ein alphabetisches Verzeichnis jener Wörter bereichert worden, die Luther in anderer Bildung oder Bedeutung gebraucht als wir heute. Diese werden in den folgenden Paragraphen gesichtet, je nachdem ihr Stamm in der jetzigen Schriftsprache ganz ausgestorben oder ihre Bedeutung außer Gebrauch gekommen ist. Die mitteldeutsche Färbung des Lutherschen Wortschatzes und ihre Einwirkung auf die neuhochdeutsche Schriftsprache wird verfolgt und gezeigt, wie etwa zwei Drittel der von Luther aufgenommenen mitteldeutschen Wörter und Wortbedeutungen sich in unserer Schriftsprache behauptet haben, deren Wortschatz dadurch überwiegend mitteldeutsches Gepräge trägt. Mit dem Streben nach echter Volkstümlichkeit in der Wortwahl geht naturgemäß das Bemühen Hand in Hand, die Fremdwörter möglichst zu beseitigen. Luther bedient sich, wenn wir seine offiziellen Briefe ausnehmen, die nach dem herrschenden Gebrauch viele termini technici aufweisen, der Fremdwörter seltener als seine Zeit-

genossen, ja auch als die meisten Schriftsteller unserer Tage. „Von sämtlichen damals üblichen lateinischen Modewörtern wendet er nur etwa 1/5, in der Bibel kaum 1/20 an.“ Hinsichtlich des Geschlechtswechsels der Hauptwörter steht Luther noch auf überwiegend mittelhochdeutschem Standpunkt, in schwankenden Fällen hat er sich oft an den mitteldeutschen Gebrauch, der dann später maßgebend geworden ist, gehalten. Der Abschnitt über Wortbildung setzt mit allgemeinen Bemerkungen über Zusammensetzung und Ableitung ein, deren Begriffe in der neueren Sprachperiode nicht selten ineinanderfließen, um dann nach bestimmten Gesichtspunkten die einzelnen Wortgattungen durchzugehen und auch hier des Reformators stets sorgfältig abwägendes, von sicherem Sprachempfinden geleitetes Verfahren zu veranschaulichen. Gegenüber den vielen Bildungen, die Gemeingut unserer Schriftsprache geworden sind, stehen verhältnismäßig nur wenige, die sich trotz Luthers Ablehnen später durchgesetzt haben (S. 94). Der letzte Abschnitt schildert die „Wortbiegung, Zeitformen- oder Tempusbildung und Umschreibung der Formen“. Bekannt ist, daß Luther hier den mittelhochdeutschen Standpunkt besonders häufig noch festhält, so im Ablaut des Plurals des Präteritums starker Verben. Allgemein darf gesagt werden, daß die mittelhochdeutsche Form die herrschende ist oder wenigstens der neuhochdeutschen die Wage hält; der mitteldeutsche Einfluß ist in der Wortbiegung nicht so stark wie beim Lautstand. Auch zur Beurteilung dieser Fragen hat der Verf. ein umfängliches Material in übersichtlicher Anordnung vorgelegt. Auf Einzelheiten einzugehen, ist hier nicht der Ort; es sollte nur auf den reichen Inhalt der neuen Ausgabe von Frankes bewährtem Buch auch an dieser Stelle hingewiesen werden.

Halle a. d. S. **Philipp Strauch.**

2.

G. Pfannmüller, „Die Klassiker der Religion“ und „Die Religion der Klassiker“ [1]).

Seit 1912 erscheint unter obigem Titel eine Reihe von Schriften mäßigen Umfangs, auf die ich um so lieber hinweise, als der

1) Berlin-Schöneberg, Protestantischer Schriftenvertrieb, G. m. b H. Jeder Band kostet Mk. 1.50, geb. Mk. 2. Auch Doppelbände sind gelegentlich vorgesehen.

Herausgeber Lic. Gustav Pfannmüller, Professor, Bibliothekar in Darmstadt, und der Verfasser des zuerst erschienenen Bandes[1] D. Heinrich Weinel, Professor in Jena, beide vor etwa zwanzig Jahren in Gießen studiert haben und damals auch meine Schüler waren. Ich darf freilich nicht hinzufügen, daß ich demgemäß auch den Geist und die Art der Sammlung ganz mitzuvertreten oder unbeschränkt anzuerkennen in der Lage sei. Aber ich kann mich doch in weitem Maße daran erfreuen und darf der Sammlung Leser zu werben mithelfen.

Nach dem Programm kommt es bei der Doppelsammlung nicht darauf an, „unser historisches Wissen um die Religion, ihre Entstehung und Entwicklung innerhalb der einzelnen Zeiten und Völker zu vermehren“, sondern vielmehr — so fasse ich die Gedanken des Herausgebers wohl richtig zusammen — uns in unmittelbare Berührung mit der lebendigen Religion in ihrer Macht und Schöne zu bringen. Die Chorführer der Religion, die großen Helden, die ihr geboren worden, sollen vorantreten, aber dann sollen wir auch die Zeugnisse derer vernehmen, die, ohne in der Religion selbst den Mittelpunkt ihres geschichtlichen Wirkens zu haben, auf irgendeinem Geistesgebiete Großes geleistet haben, vorab der „Dichter und Philosophen, Schriftsteller, Gelehrten und Künstler“ solchen Gepräges, soweit sie eben der Religion als einem Problem begegnet sind, mit dem sie sich auseinanderzusetzen, zu dem sie, „negativ oder positiv“, Stellung zu nehmen hatten. Es ist ein sehr weitausschauender Plan, den Pfannmüller vor sich hat. Bisher ist es ihm gelungen, in jeder Reihe für etwa fünfzig Vertreter der in ihr gemeinten Art Forscher, die meist als Sonderkenner derselben erwiesen sind, als Darsteller zu gewinnen. Die Sammlung ist interkonfessionell gedacht. Große Gestalten des Katholizismus werden so gut Berücksichtigung finden, als solche des Protestantismus. So fehlt es unter den Darstellern auch nicht an Katholiken. Ja auch über die Grenzen des Christentums soll die Sammlung hinausführen. Vor mir liegen von jeder der beiden Reihen sechs Bände, darunter aber nur einer aus dem Jahre 1914. Ich würde es bedauern, wenn die Fortsetzung ernstlich ins Stocken käme. Denn die Sammlung ist doch, wie immer man einzelnes in ihr beurteilen möge, eine Apologie großen Stiles und kann neben der Freude, die die Männer, die sie vorführt, uns gewähren (die ist natürlich sehr abgestuft), dem Pfarrer und Religionslehrer viel Hilfe gewähren.

1) Jesus, 149 S.

Der Titel der Sammlung, das Doppelschlagwort „Klassiker der Religion“ und „Religion der Klassiker“, prägt sich gut ein und ist insofern glücklich zu nennen. Im einzelnen kann man selbstverständlich streiten sowohl darüber, ob alle die Männer (auch eine Frau ist bisher vorgesehen: Mechthild von Magdeburg) mit Recht in die Reihe gehören, in die sie gestellt sind, als darüber, ob sie es überhaupt wert sind, gehört zu werden. Umgekehrt kann man auch manch einen vermissen. In letzterer Beziehung denke ich besonders an die zweite Reihe. Sie setzt ein bei Dante und von Lebenden hat sie schon Wundt und Eucken einbezogen. Aber ich vermisse z. B. Shakespeare. Von neueren Deutschen Emanuel Geibel und Gottfried Keller. Einige zusammenfassende Bände sind geplant, so einer, der die „Dichter und Denker der Befreiungskriege“ zu Worte bringen soll, ein anderer mit der Überschrift „Die Religion der Naturforscher“. Dort wird naturgemäß E. M. Arndt hervortreten, hier handelt es sich wohl um die Stellung der führenden Geister der Naturwissenschaft (auch der älteren Zeit? oder erst der neueren, etwa von Newton an?) zur Religion. Es ist nur richtig, wenn auch große Staatsmänner gehört werden. Friedrich der Große und Bismarck sind schon ins Auge gefaßt. Sollte es sich nicht empfehlen, in ähnlicher Weise wie die Naturforscher, also zusammenfassend, auch die Geschichtsforscher, zumal auch die politischen Parteiführer, zu Worte zu bringen? Der Doppeltitel hat ja etwas spielenden Charakter. Unter dem Titel „Die Religion unserer Klassiker (Lessing, Herder, Schiller, Goethe)“ hat K. Sell in Bonn einmal oder auch wiederholt eine Vorlesung gehalten und diese dann als ein Buch (in Weinels „Lebensfragen“, 1904, 2. Aufl. 1910) herausgegeben. Daran hat Pfannmüller wohl angeknüpft, und daraus ist dann der andere Titel in naheliegendem Wortspiel entstanden. Der Titel ist nicht ungefährlich. Als „Klassiker“ können doch weder in der einen noch in der andern Reihe alle die gelten, die da aufgenommen sind und bei niederer Bewertung ihres Ranges an sich wohl verdienen möchten, gehört zu werden. Es ist schade um den Begriff der „Klassiker“, wenn er gar zu vielen hier zugesprochen und dadurch eigentlich deklassiert wird. Oder gehören wirklich Männer wie Coleridge, Claß und Glogau unter die „Klassiker“ (der Philosophie)? Noch mehr berechtigt ist solche Frage bei manchen in der ersten Gruppe. Ist J. B. Schuppius ein „Klassiker der Religion“? Und P. A. Lagarde? Hier erscheint sogar Friedrich Naumann. Der Herausgeber hätte nach gutem Brauch keinen Lebenden in seine Sammlung aufnehmen sollen. Ich sehe ja natürlich, wie er dazu gekommen, auch an Naumann

zu denken. Er soll den Sozialismus mit religiösem Einschlag anschaulich machen. Aber müßte dann nicht vollends Adolf Stöcker auch vorgeführt werden? Carlyle ist in die zweite Reihe gestellt. Mit Recht. Hätte Pfannmüller Naumann auch dort mit vorgesehen (Gottfr. Traub-Dortmund wird ihn behandeln), so würde ich nichts einwenden, wenn denn überhaupt Lebende schon als „Klassiker" gefeiert werden sollen. Aber als „Klassiker der Religion" vorgestellt zu werden, das denke ich mir im Grunde für den Betreffenden, wenn er wirklich ein frommer (und das ist doch wohl immer auch ein demütiger) Mensch ist, peinlich. Ich habe nicht im entferntesten die Absicht, Naumanns Ansehen herabzusetzen. Seine sieben Bände „Gotteshilfe" besitze und schätze ich. Aber ich hoffe, er ist so bescheiden wie Bismarck, der die Mitteilung, daß ihm in Köln eine Statue errichtet werde, als ihm nicht gerade liebsam mit der Bemerkung begleitete, er wisse nicht, was für ein Gesicht er machen solle, wenn er mal an seinem Denkmal vorbeikommen müsse.

Indes das alles sind Kleinigkeiten, Unebenheiten, die sich ja vielleicht beseitigen lassen. Ernstlichen Anstoß nehme ich daran, daß Jesus nicht prinzipiell anders eingeführt wird, als in der Sammlung der Fall ist. Hier tritt eine Schätzung seiner Person zutage, der ich widerspreche. Ich könnte mich vielleicht neutral verhalten, wenn die Sammlung dreiteilig wäre, nämlich so, daß eine besondere Gruppe der „Religionsstifter" gebildet wäre. Auf die Dauer will Pfannmüller ja auch Buddha und Zarathustra, Kongfutse und Laotse, Plato und Muhammed zu Worte bringen. Wenn ich mich auf den wissenschaftlichen Standpunkt als solchen stelle — und das tue ich naturgemäß als Beurteiler wissenschaftlich gedachter Schriften —, so ist nichts dagegen einzuwenden, daß Jesus „religionsgeschichtlich" mit Männern wie den genannten zusammengeordnet werde. Gerade dann kann seine Eigenart heraustreten. Es läge in solcher Zusammenstellung eine Aufforderung, ihn in der Vergleichung zu würdigen. Indem er nun vielmehr mit vielen seiner eigenen Jünger, dazu mit relativ recht unbedeutenden, unter den gleichen Titel gerückt wird, ist ihm eine Marke mitgegeben, die ihn unwillkürlich herabzieht. Er ist da ja als primus gedacht, aber nicht als princeps. Was wohl Luther und Kalvin, die ja natürlich in dieser ersten Gruppe bedacht werden sollen, dazu gesagt hätten, wenn sie von jemand, sei es auch nur äußerlich, mit Jesus in die gleiche Reihe, in diesem Maße unter die pares mit ihm gerückt worden wären?! Und Paulus und Johannes? Augustin, Bernhard von Clairvaux, der heilige Franz? Oder Paul Gerhardt, Spener, Zinzendorf? Vollends

scheint mir, daß geradezu schon der gute Geschmack gewarnt haben sollte, Jesus bei den „Klassikern der Religion" vorzuführen, wenn die Linie bis auf einen Spalding, Lagarde, Naumann heruntergeführt werden sollte.

Aber ist es nicht einfach für den Religionshistoriker geboten, Jesus als „Klassiker" zu beurteilen? Und sollten wir uns nicht freuen, daß er modernen Leuten in moderner Form nahegebracht werde? Die letztere Absicht soll nicht getadelt werden. Im Gegenteil, es ist der Hauptwert der Sammlung, daß sie auf Kreise eingestellt ist, die anders als in „moderner" Weise für die Religion nicht zu interessieren, gar zu gewinnen sind. So mag man an das großartig freie Wort des Paulus Phil. 1, 18 denken. In der Tat will ich weder Pfannmüller noch Weinel schelten, wenn sie denn als Theologen für Jesus den Titel „Klassiker der Religion" — sie halten ihn beide für einen oder den Klassiker höchster Ordnung — richtig finden, daß sie dann Jesus so kennzeichnen und dadurch vielleicht vielen nahebringen. Aber hier möchte ich nun eben auch als Theolog geltend machen, was diese ihre Beurteilung Jesu als nicht richtig, nicht ausreichend erscheinen läßt. Man wolle mich richtig verstehen. Ich mische das gar nicht ein, was ich vom Standpunkt des (evangelischen) Glaubens zu sagen hätte. Das gehört in die Dogmatik, nicht in die Historie. Aber gerade als Historiker muß ich widersprechen, wenn Jesus einfach wie selbstverständlich bloß als „Klassiker" der Religion behandelt wird. Ich darf ja wohl ohne weiteres auch die Begriffe Genius oder Heros dafür einsetzen. Denn die mindern ja nicht den Sinn von „Klassiker" und könnten, gewiß auch mit Zustimmung Pfannmüllers so gut wie Weinels, Jesus abgrenzen gegen eine Anzahl der Klassiker niederer Ordnung, die in der Sammlung nun einmal neben ihm stehen. Indes mit dem Begriffe Genius (Heros) kommt man bei Jesus auch nicht aus. Denn damit ist sein Christus-(Messias-)Bewußtsein nicht zu erfassen. Ich weiß natürlich, daß es auch Historiker von bestem wissenschaftlichen Namen gibt, die es in Zweifel ziehen oder geradezu leugnen, daß Jesus der Messias Israels habe sein wollen. Also ich bin mir bewußt, als Historiker nicht gerade auf „sturmfreiem" Boden zu stehen, wenn ich daran festhalte, Jesus wolle vom Messiasgedanken aus verstanden sein. Irre ich da nicht — mit der Möglichkeit eines Irrtums rechnet ja selbst der Dogmatiker, gar der Historiker, wenn er ein wissenschaftlicher Mann ist, auch dann, wenn er im gegebenen Falle keinen „Zweifel" bei sich hegt —, so reicht der Begriff Genius (Heros, Klassiker) nicht. Denn das ist, anders als der rein historisch-formale Begriff „Religionsstifter", ein sachlich be-

stimmter Gattungsbegriff, während Messias schlechtweg ein Individualbegriff ist. Vielleicht ist bei keinem Religionsstifter der Begriff Genie ausreichend. Das lasse ich auf sich beruhen. Auch das muß ich wohl oder übel auf sich beruhen lassen, was der Inhalt des Messiasbegriffs bei Jesus, die konkrete Bedeutung seiner Selbsterfassung als Messias war. Aber in dem Absehen von diesem Titel für Jesus, bzw. seiner Ersetzung durch Genie (Klassiker), steckt ein bedeutsames Vorurteil, dieses, daß „Religion" überall eine inhaltlich mindestens im Grunde gleichwesentliche Größe sei. Das gilt vielen seit Schleiermacher, offenbar auch Pfannmüller und der Mehrzahl seiner Mitarbeiter, für eine ausgemachte Sache und ist doch nur Ergebnis unzureichender geschichtlicher Beobachtung oder apriorischer Spekulation. Ich meine zugleich, daß es eine noch nicht erledigte, ja kaum ernstlich angefaßte Frage sei, was das Wesen des Genius eigentlich sei. Wiefern ist das Genie mehr als das Talent? Aber vor allem, wo hat das Genie seine Grenze?

Nun einige Bemerkungen zu den einzelnen Schriften der beiden Sammlungen, die bisher erschienen sind.

Ich kann auch trotz dem, was ich oben ausgeführt habe, Weinels „Jesus" durchaus freundlich begrüßen. Wie es gar nicht anders zu erwarten war, hat Weinel sich fein an Jesus anempfunden. Ja er kommt mannigfach so nahe an die Grenze dessen heran, was ich als das Ausschlaggebende in Jesu Person bezeichnete, daß ich mich in gewissem Maße wundere, ihn den letzten Schritt nicht tun zu sehen. In seiner knappen Einleitung berührt er mit tiefem Verständnis die Grundelemente in der Auffassung, die Jesus vom Guten nicht bloß, sondern auch von Gott hat. Er sieht die „königliche" Haltung Jesu. Aber er meint — und da versagt er eben, ich vermute vermöge seines Religionsbegriffs —, die „Form", in die Jesu Haltung „sich kleide", sei „gleichgültig". Das ist schon allein zu passivisch gedacht. Jesus kämpft viel zu sehr um diese „Form", als daß man sie beiseite stellen dürfte. Ihm selbst ist es nicht „gleichgültig" gewesen, wie er seine „Sendung", vielmehr seine Person anzusehen habe und wie sie verstanden werde. Die Hauptsache ist jedoch, daß Jesus Momente in seinem Selbstbewußtsein getragen hat, die die Frage nach seinem Geschicke viel individueller aufzufassen zwingen, als Weinel tut. „Jesus hat, wie alle Großen, die über die Erde gegangen sind . . ." Indem Weinel so beginnt, hat er von vornherein in bezug auf bestimmte konkrete Züge, die zu Jesu Selbsterfassung mitgehören,

als Historiker verspielt! Weinel berührt die Kunde gar nicht, daß Jesus auferstanden sei. Von der Größe Jesu im Sterben weiß er in wenig Worten ergreifend zu reden. Er sieht gerade darin auch ein Siegen Jesu. Da er nicht selbst den Ausdruck braucht, daß Jesus zu den tragischen Helden der Geschichte gehöre, bringe auch ich seine Auffassung von ihm nicht unter diesen Ausdruck, um so weniger, als Weinel auf keinerlei „Schuld" bei Jesus hinweist. Aber er hat eben nur für „Jesus", nicht Christus Jesus ein Auge. So will ich mich daran erinnern, daß es große Kreise unter unseren Gebildeten gibt, denen höchstens auch nur Jesus nahezubringen ist, und mich dessen freuen, wie Weinel um Interesse für „Jesus" wirbt. — Die Form, die für die ganze Sammlung ins Auge gefaßt ist, soll die sein, daß jeder, der vorgeführt wird, mit eigenen Worten über das reden möge, was „Religion" in ihm und für ihn sei. So handelt es sich auch bei Jesus darum, seine Sprüche (Gleichnisse, Einzelworte), die die Evangelien überliefert haben, sachlich so zu ordnen, daß der richtige Eindruck entstehe. Weinel hält sich nach Möglichkeit an Luthers Übersetzung. Das ist nur zu billigen. Er hält sich hauptsächlich an die Synoptiker. Aber er läßt auch das Johannesevangelium nicht beiseite, sondern gibt ihm einen eigenen „Teil". Im ganzen bietet er aus den Synoptikern 164 Abschnitte, aus Johannes 45. Seine Überschriften sind meist vortrefflich, sehr glücklich formuliert. Nur eine ist eine Entgleisung, nach meinem Geschmack: Nr. 81 (Synopt.) „An die Positiven, die Jesus niederreißend fanden" (scil. in Hinsicht der „alten Religion und ihrer Heiligtümer"). Das ist eine unglückliche Anspielung auf unsere momentanen kirchlichen Parteien.

Was die übrigen bisher erschienenen Bände der ersten Reihe betrifft, so bin ich, so wenig als bezüglich derjenigen der zweiten Reihe, in der Lage, überall gleichmäßig ein Urteil auszusprechen. Ich kann nur sagen, daß ich sie alle gern auf mich habe wirken lassen. Von mehr als einem habe ich mit Dank etwas gelernt.

Neben Jesus treten unter den „Klassikern der Religion" die Propheten; sie werden von dem Herausgeber der Sammlung selbst zu Worte gebracht. Pfannmüller hat sich zuerst als kenntnisreichen Theologen ausgewiesen in einem Buche, das wenig verbreitet scheint, aber zum Teil (so manches mir auch unzureichend erscheint) recht interessant ist. Ich glaube darauf bei dieser Gelegenheit hinweisen zu dürfen, da es zugleich, durch die Vielseitigkeit seines Inhalts, zeigen kann, wie gerade er dazu gekommen ist, die Herausgabe einer solchen Sammlung, wie die hier besprochene, zu unternehmen. Jenes ältere Buch heißt: „Jesus im Urteil

der Jahrhunderte. Die bedeutensten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart.“ (Leipzig und Berlin, Teubner, 1908.) Angesichts seiner wundere ich mich auch nicht, daß Pfannmüller sich für die Sammlung im weitern selbst so verschiedenartige Leute vorbehalten hat, wie Gerhard Tersteegen (in der ersten Reihe), Klopstock, Matthias Claudius, Novalis, Hebbel (in der zweiten Reihe). Der (Doppel-) Band, der den Propheten gilt, erscheint mir, der ich als Dogmatiker mich der Spezialforschung auf dem Gebiete des Alten Testaments gegenüber ja als „Laie“ bezeichnen muß, als ein Schmuck der Sammlung. Man kann ihn zusammenhängend durchnehmen oder auch in seinen Teilen einzeln genießen. In der Gesamteinleitung sowohl, als in den Spezialeinleitungen zu den (ausgewählten) Prophetenbüchern selbst, gewinnt man ein lebendiges Bild des israelitischen Prophetentums und seiner eigentlich großen Gestalten (Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Zephanja, Nahum, Jeremia, Ezechiel, Deuterojesaja).

Die weiteren Bände, die bisher erschienen, führen als Repräsentanten evangelischer Frömmigkeit vor: 1. Johann Arndt, von Wilhelm Koepp. Der Verfasser hat die bisher unzweifelhaft beste Arndtbiographie geliefert (1912). Daß Arndt ein „Klassiker der Religion“ sei, ist Koepp nicht ganz überzeugt; es ist, als ob er sich diesen Titel für ihn einigermaßen abzwinge. Noch stärker werden die Zweifel werden, wenn erst die Abhängigkeit des Mannes von mittelalterlicher, auch jesuitischer Literatur ganz klargelegt ist. Koepp hat in seinem Buche von 1912 ja manches in dieser Beziehung herausgestellt. Die Hauptarbeit ist offenbar, wie P. Althaus' gelehrte Studie „Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert“ (Programm der Leipziger Universität zum Reformationsfest 1914) gezeigt hat, noch zu tun. Daß Arndt für die vorliegende Sammlung herangezogen, ist trotzdem berechtigt wegen der unvergleichlichen Bedeutung gerade seiner Erbauungsschriften für die Gestaltung der Frömmigkeit in der lutherischen Kirche. — 2. Paul de Lagarde von Hermann Mulert. Daß ich in ihm kaum einen Klassiker der Religion anerkennen könne, habe ich schon angedeutet (S. 386). Ein Mann von so spezifischer Eitelkeit, wie Lagarde, wirkt so unharmonisch, daß man sich schwer an dem erfreuen kann, was er ja freilich auch an Packendem zu sagen weiß. Mulert gibt in warmer Verehrung die besten seiner Worte. Manches ist eigenartig bei ihm, ja ergreifend, alle jene Worte, wo er von und aus seiner Religion als Heimatssehnsucht spricht. Vieles (über Wissenschaft, Theologie u. a.) ist gespreizt und nur anspruchsvoll,

sachlich trivial. Aber da ist vielleicht der Fortschritt der Zeit zu erkennen. Auch Lagarde wird um so genießbarer werden, je mehr er ganz der Geschichte anheimfällt, noch ist zu vieles an ihm, was zur Gegenwart zu reden scheint, wo es dann doch überholt oder meinetwegen als ja längst (vielleicht nur zu sehr) „durchgesetzt“ erscheint. Wohltuend ist seine starke, helle Vaterlandsliebe, so vielerlei alte Romantik darin steckt und obwohl mir ein Anstoß ist und bleibt, daß er für Luther ganz und gar kein Verständnis gefunden hat. Wer den deutschesten Deutschen nicht zu würdigen weiß, hat in seinem eigenen Deutschtum irgendwo ein Moment von Ungesundheit!

Von Katholiken ist bisher zu Worte gekommen 1. Ignatius von Loyola. Bearbeiter dieses Bandes ist Philipp Funk (München), der Herausgeber des Organs der deutschen Modernisten „Das neue Jahrhundert“. In Übersetzung, zum Teil starker Zusammenziehung bringt Funk die Lebenserinnerungen (wie er das Werkchen nennt) des Gründers des Jesuitenordens, seine „Regeln für das geistliche Leben“ und die „geistlichen Exerzitien“, auch seinen „Brief über die Tugend des Gehorsams“. Die Einleitung zeigt nüchternes, aber verständnisvolles Urteil über Ignatius. Es ist ja neuerdings mehr als eine wertvolle Arbeit über diesen erschienen, die bedeutendste, H. Böhmers Schilderung seiner Person im ersten Bande der „Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu“, 1914, konnte von Funk noch nicht benutzt werden. Das ist schließlich nicht schlimm. Denn über ein bestimmtes Maß hinaus gehen die „Einleitungen“ in allen diesen Bänden nicht. Mit Recht, sofern auf Laien in erster Linie als Leser gerechnet ist. Zuweilen möchte man die Einleitungen noch etwas „elementarer“ wünschen, z. B. in der Mitteilung von Jahreszahlen u. dgl. Warum, um bei Funk das Beispiel eines „Mangels“ hier angedeuteter Art zu bezeichnen, teilt er das Gebet „Anima Christi“, das wiederholt in den „Exerzitien“ vorgeschrieben wird und das (wie er auch selbst S. 140 bemerkt) Ignatius seinem Werkchen voranstellt, nicht mit? Es ist charakteristisch in seinem Inhalte und um so eher wert mitgeteilt zu werden, als es (wie Funk wieder selbst mitteilt) „seither zum festen Bestande katholischer Gebetsformulare nichtliturgischer Art gehört“. — Ganz auf die entgegengesetzte Seite des Katholizismus führt 2. der Band „Der katholische Modernismus“ von Josef Schnitzer, dem bedeutsamsten deutschen Modernisten selbst. Die Einleitung gibt eine willkommene Skizze des gesamten Modernismus, wobei besonders die sehr reichhaltigen „Bemerkungen und Literaturnachweise“ zu beachten sind, dann folgen in reicher Auswahl „Religiöse Stimmen aus dem Lager des katholischen Modernismus“, A. aus

Deutschland (H. Schell, F. X. Kraus, A. Ehrhard, Jos. Müller, Hugo Koch), B. Frankreich (A. Loisy, Antwort französischer Katholiken an den Papst, L. Laberthonnière, E. Le Roy, Erzbischof Mignot von Albi, Generalvikar Birot von Albi, C. Italien (Romolo Murri, J. Semeria, H. Fracassini, Programm der italienischen Modernisten, A. Fogazzaro), D. England (G. Tyrrel — er ganz besonders und so vollständig zu Worte gebracht, wie kein anderer, S. 151—196). Es ist ebenso interessant, wen Schnitzer vorführt, wie auch, wen nicht. Es sind noch eine Reihe Namen zu nennen, die gemeinhin zu den Modernisten gezählt werden. Schnitzer hat ganz offenbar die ausgeschlossen, die es nur „waren", deren Entwicklung aber zur Linie Pius' X. zurück-, oder nach seinem (oder auch ihrem eigenen Urteil) irgendwie über die katholische Linie hinausgeführt hat. Ich halte es nicht für meine Aufgabe, da Kritik zu üben. Wir Protestanten können wenig mitsprechen in der Frage, wer noch für „katholisch" gelten dürfe. Die Modernisten, die noch darauf Gewicht legen, es zu sein, wollen zugleich für rechte Katholiken gelten! Wie wir Protestanten die Katholiken nicht gerade für kompetente Beurteiler dessen ansehen, was „noch" protestantisch oder evangelisch heißen dürfe, so geziemt es uns nicht, die Katholiken über die Grenze des Katholizismus den einzelnen Personen gegenüber zu belehren. In der Konfessionskunde hat man viel Grund, zwischen Katholizismus und Katholiken, Protestantismus und Protestanten, auch im religiösen Sinne, zu unterscheiden. Solange ein Katholik als solcher gelten „will", d. h. sich als Katholiken selbst empfindet, ist er für uns Protestanten höchstens ein Problem, das uns darauf aufmerksam machen kann, daß auch der Katholizismus nicht Theorie, sondern religiöse Praxis, Leben ist.

Ich muß wohl zum Schlusse eilen. So notiere ich von den erschienenen Bänden der zweiten Reihe nur in der Kürze die Titel. Chronologisch geordnet steht 1. Petrarca, † 1374, voran. Ihn hat Hermann Hefele bearbeitet. Es folgt 2. Nikolaus von Kues, † 1464, von Lic. K. P. Hasse; 3. Giordano Bruno, † 1600, von L. Kuhlenbeck; 4. Friedrich der Große, von H. Ostertag; 5. Emerson, von Joh. Herzog; 6. Fichte, von G. Weinel. Mich selbst hat am meisten der Emerson gewidmete Band interessiert. Das ist ganz individuell und soll nicht andeuten, daß es interessanter sei sich mit ihm zu beschäftigen, als mit den andern genannten Männern, oder daß Joh. Herzog (Stadtpfarrer in Eßlingen a. N.) seiner Aufgabe besser gerecht geworden, als die anderen Verfasser. Vielmehr bedeutet

es nur, daß mir Emerson unbekannter war, als die andern, und mir nach Herzogs Darstellung doch sehr als ein Mann erscheint, mit dem bekannt zu werden der Mühe wert ist. Emerson war Amerikaner und ist 1803 geboren, 1882 gestorben. Irre ich nicht, so gehört er in diejenige Zeit der „United States", die für diese die glücklichste, geistig wohltuendste bisher gewesen ist. Emerson, der eine kurze Zeit Pfarrer, dann philosophischer Literat war, erinnert in vielen Beziehungen an Goethe, denn er philosophiert wie ein Dichter. Theoretisch ist seine Weltanschauung so wenig einheitlich, als diejenige unseres Altmeisters. Aber es ist alles in Einklang, soweit die Stimmung in Frage kommt. Und es ist inhaltlich dieselbe Art der Gottes- und Weltintuition, meinetwegen nenne man sie ethischen Panentheismus. Herzogs Buch bringt reichlich Zitate, aber es läßt doch nicht so, wie die andern Bände, seinen Helden selbst reden. Es ist auch nicht eine Lebenserzählung, aber eine Verarbeitung der Gedanken Emersons zu einer Art von Ganzem. Er sucht die „Lichter" aufzusetzen. Ich kann mich unmöglich im gleichen Maße, wie Herzog, für Emerson begeistern. Goethe bleibt ungleich größer, reicher, feiner. Aber es ist schon viel, daß man durch Emerson an Goethe erinnert wird.

F. Kattenbusch.

Nachschrift: Kurz vor dem Eintreffen der Korrektur dieser Anzeige ist ein neues Heft der „Religion der Klassiker" erschienen, Nr. 7: Schiller, von O. Lempp. Es ist mit dem Bilde des Verfassers geschmückt, denn dieser ist während des Drucks als Leutnant und Kompagnieführer gefallen, 13. Dez. 1914. Lempp (geb. 15. März 1885) war Privatdozent der systematischen Theologie in Kiel, der Heimat nach ein Schwabe. Er hatte sich wissenschaftlich trefflich eingeführt durch ein Werk „Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts", 1910. Schiller als Philosoph war ihm schon von da sehr genau bekannt. Zur Religion hat Schiller im Grunde gar kein Verhältnis gehabt. Aber das hängt ein wenig am Sprachgebrauch. Seit Schleiermacher ist der ja weiter und geistiger geworden, als er zuvor war. Daß Schiller sich auch durch Schleiermacher, von dem er gewußt, mindestens gehört hat, in bezug auf sein Verhältnis zur Religion nicht hat beeinflussen lassen, mag mit seinem unbedingten Interesse an „Freiheit" zusammengehangen haben. Er ist in seiner inneren Anschauung durch und durch Ästhet, aber so, daß er von da wesentlich das Pathos für ethische Unabhängigkeit von allem, was eine statutarische Norm heißen möchte, in sich stärkte. Lempp tritt wärmer für ihn ein, als ich vermöchte. Aber

in seiner eigenen Person hat er — wie ja auch Schiller selbst — gezeigt, welch große sittliche Freudigkeit und welch hoher, sittlicher Ernst in einem „Schillerianer" (wenn er denn auch nur als Ethiker rundweg dafür hätte gelten mögen, was ich bezweifle) leben kann. Denn er ist, obwohl zum Sanitätsdienst bestimmt, gänzlich freiwillig in die Front eingetreten, war in den Argonnen erkrankt und, kaum erholt, Ende November wieder zur Truppe zurückgekehrt. In einem Gefechte im Osten traf den Tapferen eine feindliche Kugel ins Herz. **F. K.**

Miszellen.

1.

Erklärung zum Artikel von A. V. Müller S. 131 ff.

Herr Müller bestreitet in wunderlicher Weise meine Urheberschaft des Werkes über Luther. Er sagt nach der Versicherung, daß ich „von der theologischen Methode Luthers nicht eine blasse Ahnung habe“, S. 162:

„Und ein solcher Mann schreibt, oder richtiger gesagt, läßt drei Bände über den Theologen Luther kompilieren.“

An einer anderen Stelle, S. 150, bemerkt er speziell über gewisse Seiten meiner „Nachträge zur Verständigung über Einzelpunkte“ im 3. Bande:

„Es hat den Anschein, als ob an der Kritik meines Buches [Luthers Quellen] mehrere Archäologen unabhängig voneinander gearbeitet hätten, und daß das Ganze nachher ohne einheitliche Durcharbeitung aufs Geratewohl zusammengestoppelt wurde. Ich rede mit Absicht von Archäologen, denn ein scholastischer Theologe hätte schwerlich geschrieben“ usw.

Auf S. 145 meint er, ich hätte die Sorge für Wiedergabe einer seiner Ansichten „irgendeinem archäologischen Amanuensis überlassen“.

Dem gegenüber sei mir folgende Feststellung gestattet: 1) Kein fremder Mitarbeiter hat an dem Werke eine Seite geschrieben, niemand hat auch nur Material für dasselbe herbeigeschafft. 2) Dr. Peter Sinthern, von dessen archäologischer und historischer

Verwendung zu Rom Herr Müller gehört haben mag, hat ans Ende bloß die ausdrücklich unter seinem Namen gegebenen zwei Stücke angehängt: das große Inhaltsregister und die nützliche bibliographische „Jahresfolge der Schriften Luthers". Er hat außerdem mit ausdauerndem Fleiße die sämtlichen Korrekturbogen der drei Bände gelesen und dabei auch die mühsame und zeitraubende Vergleichung der Zitate aus der Erlanger und der Weimarer Lutherausgabe auf sich genommen.

Im übrigen kann ich mich nicht entschließen, mit dem Verfasser obigen Artikels in eine weitere Polemik einzutreten. Treu dem in der Einleitung meines Werkes S. XI ausgesprochenen Grundsatze sehe ich jede sachliche Kritik als willkommen an und werde auch gelegentlich aus der Arbeit Müllers die bei genauer Prüfung etwa annehmbar erscheinenden Resultate in positiver Weise verwerten.

München, 13. März 1915. **H. Grisar.**

2.

Programm
der
Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem.

Im Jahre 1914 konnte kein Preis verteilt werden. Die beiden eingereichten Abhandlungen über Hugo Grotius entsprachen nicht den Anforderungen.

Als Preisfrage zur Beantwortung vor 1. Januar 1916 bleibt ausgeschrieben:

„Eine historisch-kritische Übersicht über die Religionsphilosophie seit Feuerbach."

Die neue, zur Beantwortung vor 1. Januar 1917 ausgeschriebene Preisfrage lautet:

„Eine Beschreibung der römisch-katholischen Moraltheologie in ihren charakteristischen Zügen, sowie eine Darlegung ihres Zusammenhangs mit dem ganzen römisch-katholischen Glaubenssystem.“

Preis 400 Gulden. Die Arbeiten dürfen in deutscher Sprache, aber nur in lateinischen Buchstaben geschrieben sein. Sie fallen der Gesellschaft als Eigentum zu, welche die gekrönten unter ihre Werke aufnimmt. Jede muß mit versiegeltem Namenszettel, der mit einem Denkspruch versehen ist, eingesandt werden. Adresse: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.“

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes.

Von

Dr. Paul Kahle, Professor in Gießen.

In seinem Buche „Traktat vom Samaritanermessias. Studien zur Frage der Existenz Jesu" (Bonn 1913) hat Heinrich Hammer den Nachweis zu erbringen gesucht, daß Jesus und seine Jünger — außer Paulus — Samaritaner gewesen seien. Hammers Buch ist im allgemeinen mit sehr geringer Sachkenntnis geschrieben. Aber unter vielem recht Verkehrtem findet sich einiges, was, wie mir scheint, allgemeinere Beachtung verdient. Unter den Beweisen für seine These ist ein wichtiger der, daß die neutestamentlichen Schriftsteller in ihren Zitaten den Pentateuch der Samaritaner voraussetzen.

Daß an diesen Stellen der Pentateuch der Samaritaner häufig mit der LXX übereinstimmt, hat Hammer nicht berücksichtigt. Er kann nur sehr unvollkommen Griechisch, und auch das Neue Testament ist ihm am vertrautesten in Delitzsch' hebräischer Übersetzung. Aber wenn nun auch die Zahl der Stellen geringer wird, so bleiben doch noch einige übrig, die in

der Tat sehr beachtenswert sind. Soviel ich sehe, sind es die folgenden:

1. In der Predigt des Stephanos (Apg. 7, 4) wird gesagt, daß Gott den Abraham nach dem Tode seines Vaters Terach von Charan nach Kanaan brachte. Das stimmt nicht zum jüdischen Bibeltexte. Terach war 70 Jahre alt, als ihm Abraham geboren wurde (Gen. 11, 26), er starb in Charan im Alter von 205 Jahren (Gen. 11, 32); Abraham war 75 Jahre alt, als er von Charan auszog (Gen. 12, 4). Terach muß also damals 145 Jahre alt gewesen sein und hätte danach noch 60 Jahre gelebt. Die LXX entspricht dem hebräischen Text. Der samaritanische Pentateuch läßt Terach in einem Alter von 145 Jahren sterben (Gen. 11, 32), und diese Berechnung ist im Neuen Testament vorausgesetzt (Hammer, S. 35).

2. Apg. 7, 32 ist Exod. 3, 6 zitiert in der Fassung: *Ἐγὼ ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου, ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ.* Im masoretischen Text lautet die Stelle: אנכי אלהי אביך אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב, und danach hat LXX: *Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός σου, θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ.* Der Plural *τῶν πατέρων* entspricht wiederum der Lesart des Samaritaners, der hier liest: אנכי אלהי אבתיך (in der LXX haben *των πατερων* ein paar späte Zeugen: km B Ec). (Hammer, S. 35 f.)

3. Wenn man die Rede des Stephanos in Apg. 7 als Ganzes betrachtet, so sieht man, daß sie sich sehr genau an den Gang der in Gen. und Exod. erzählten Ereignisse hält. In V. 3—16 wird die Geschichte von Abraham bis Joseph besprochen, im V. 17—34 wird in genauem Anschluß an die alttestamentliche Erzählung Exod. 1—3 behandelt. V. 36 bespricht den Auszug aus Ägypten und den Durchzug durchs Rote Meer, im V. 38 ist vom Aufenthalt am Sinai die Rede, und V. 40 f. nimmt Bezug auf Exod. 32. In diesem Zusammenhang findet sich plötzlich in V. 37 das Zitat aus Deut. 18, 15. Da ist es jedenfalls höchst beachtenswert, daß der samaritanische Text zwischen Exod. 20, 17—22 neben Einschüben aus Deut. 27, 11, 5 auch die Verse Deut. 18, 18—22 enthält. Deut. 18, 18 und 18, 15

unterscheiden sich ja — zum mindesten im samaritanischen Text — nur durch die Person des Redenden. Es scheint also, daß der, welcher die Rede des Stephanos zusammenstellte, einen Text vor Augen hatte, der in Exod. 20 die Auffüllungen mit Stellen aus dem Deuteronomium enthielt, die heute nur noch im Text der Samaritaner vorhanden sind (Hammer, S. 37).

4. Der Verfasser des Hebräerbriefes setzt bekanntlich in Kap. 9, 3 f. (vgl. auch 7, 27) voraus, daß der goldene Räucheraltar der Stiftshütte bzw. des Tempels im Allerheiligsten gestanden habe. Das stimmt nicht zu den tatsächlichen Verhältnissen und ist wohl nur so zu erklären, daß der Verfasser des Briefes den jüdischen Kultus nicht aus eigener Anschauung, sondern lediglich durch Schriftstudium kannte [1]). Aber auf Grund des masoretischen Textes oder unserer LXX ist dies Mißverständnis schwer zu erklären. Etwas leichter ist es jedenfalls, wenn man annehmen dürfte, daß der Verfasser des Briefes die Beschreibung des Altars in der Form vor Augen gehabt hätte, die der samaritanische Pentateuch bietet. In ihm folgt Exod. 30, 1—10 unmittelbar auf Exod. 26, 35. Außerdem fehlen in Exod. 30, 6 die Worte: לפני הכפרת אשר על העדת, und der Zusammenhang der Stelle ist der folgende: Der Vorhang soll angefertigt werden und als Scheidewand dienen zwischen Heiligem und Allerheiligstem (26, 34). „Und du sollst die Kappora auf die Gesetzeslade tun, im Allerheiligsten, (35) den Tisch aber sollst du außerhalb des Vorhanges aufstellen, und den Leuchter gegenüber dem Tisch, auf die Südseite der Wohnung, den Tisch selbst aber auf die Nordseite. (30, 1) Und du sollst einen Altar zum Verbrennen von Räucherwerk machen, aus Akazienholz sollst du ihn machen" (... V. 2—5 wird er beschrieben). (V. 6.) „Und du sollst ihn stellen vor den Vorhang, der über der Gesetzeslade ist, woselbst ich mich dir offenbaren werde. (7) Und Ahron soll auf ihm wohlriechendes Räucherwerk verbrennen an jedem Morgen, wenn er die Lampen zurechtmacht, soll er es verbrennen." (... 8 ... 9 ... 10) „Und Ahron soll einmal im Jahre an

1) Vgl. Jülicher, Einleitung, 5./6. Aufl., S. 147.

seinen Hörnern die Sühne vollziehen, vom Blut des Sündopfers der Entsündigung soll er einmal im Jahre auf ihm die Sühne vollziehen für eure Geschlechter. Hochheilig ist er, Jahwe! (26, 36) Und du sollst einen Vorhang anfertigen für die Tür des Zeltes ..." Gewiß, man kann auch aus dieser Fassung das Richtige herauslesen. Immerhin konnte diese Fassung leichter als die uns geläufige mißverstanden werden (Hammer, S. 39 ff.).

Diese und andere von Hammer angeführte Stellen beweisen nicht das, was er will. Das brauche ich nicht erst ausdrücklich zu begründen. Aber daß er auf die tatsächlichen oder möglichen Beziehungen zwischen dem Neuen Testament und dem Pentateuchtext der Samaritaner hingewiesen hat, ist ein Verdienst. Die Möglichkeit, daß zur Zeit des Neuen Testaments eine griechische Pentateuchübersetzung in jüdischen Kreisen verbreitet war, deren Vorlage dem Pentateuch der Samaritaner näher stand, als die uns bekannte Übersetzung, ist, soviel ich weiß, bisher noch nicht ernsthaft erwogen worden. Und wenn sie wahrscheinlich gemacht werden kann, so wird sich das Verhältnis der drei hauptsächlichsten uns bekannten Gestalten des Pentateuchtextes etwas anders darstellen, als man zumeist annimmt.

Ich möchte im folgenden diese drei Textgestalten einer genaueren Untersuchung unterziehen und insbesondere die Frage nach ihrer Entstehung, ihrer Geltung und ihrem Verhältnis zueinander zu beantworten suchen.

1. Der Pentateuch der Samaritaner.

Die neue Ausgabe des Pentateuchs der Samaritaner, die Herr von Gall veranstaltet und von der die ersten zwei Lieferungen 1914 erschienen sind [1]), hat aufs neue dargetan, was man bereits auf Grund der von Kennicott gesammelten Varianten vermuten konnte, daß in den Handschriften des samaritanischen Pentateuchs eigentliche Varianten nicht vorkommen. Es wechselt

1) Der hebräische Pentateuch der Samaritaner. Herausgegeben von August Freiherrn von Gall. Erster Teil: Prolegomena und Genesis. Zweiter Teil: Exodus. Gießen 1914. Ich werde diese Ausgabe in den Göttinger Gelehrten Anzeigen besprechen.

der Gebrauch der Vokalbuchstaben, in späteren Handschriften werden bisweilen die Laryngalen vertauscht, die die Samaritaner bei der Aussprache nicht unterscheiden, und es kommen gelegentlich Schreibfehler vor. Sonst ist der Text einheitlich überliefert.

Derselbe Text ist aber auch schon in den Übersetzungen der Samaritaner vorausgesetzt, und wenn etwa beim Targum der Samaritaner oder ihrer arabischen Übersetzung die Möglichkeit bestände, daß sie dem hebräischen Texte nachträglich angeglichen sind, so beweisen doch die von Origenes und den Kirchenvätern erwähnten Samareitikon-Lesarten und die Reste der samaritanisch-griechischen Übersetzung, die vor kurzem aufgefunden sind [1]), daß um 200 n. Chr. der Text des samaritanischen Pentateuchs nicht wesentlich anders gelautet haben kann [2]). Aber dieser Text ist wohl noch sehr viel älter. Als die Samaritaner sich von den Juden trennten und den Pentateuch übernahmen, da mußten sie im Interesse des Garizimheiligtums und der damit zusammenhängenden theologischen Anschauungen eine Reihe von Änderungen vornehmen. Wahrscheinlich wird damals bereits der Text im wesentlichen so festgestellt worden sein, wie er heute vorliegt, und die Überlieferung der Samaritaner von der uralten [3]) maßgebenden Handschrift, die bereits im Jahre 13 nach der Einwanderung der Israeliten in Palästina geschrieben sein soll, mag als historischen Hintergrund die Tatsache haben, daß bei den Samaritanern immer eine maßgebende Textgestalt vorhanden war.

---

1) Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs. Von Paul Glaue und Alfred Rahlfs (= Nachr. d. Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen 1911, S. 167—200 und 263—266).

2) Glaue-Rahlfs machen S. 191 darauf aufmerksam, daß die Vorlage des Samareitikon von unserem sam.-hebr. Text vielleicht in einigen Kleinigkeiten abwich.

3) Als uralt gilt sie den Chronisten der Samaritaner im 14. Jahrhundert. Vgl. die 714 H. (= 1346 D.) geschriebene Einleitung zu der Chronik el-Taulida von Eleazar b. Amram, ed. Neubauer, Journ. as. VI (Sér. Tome XIV 1869, S. 395). Nach Abulfathi Annales Samaritani .. ed. E. Vilmar, 1865, p. 50 war sie verloren gegangen und wurde im 14. Jahrhundert wieder aufgefunden. Die damaligen Samaritaner erhofften auf Grund dieser Hs. die Wiederkehr der göttlichen Gnade (riḍwân).

Zu den Änderungen, die die Samaritaner im Interesse ihres Kultus vornahmen, wird man etwa die folgenden rechnen können [1]:

1. Deut. 11, 30 ist zu den Worten אצל אלון מורה hinzugefügt: מול שכם. — 2. Deut. 27, 4 ist „Ebal" in „Garizim" verwandelt. — 3. Vielleicht ist es auf die Samaritaner zurückzuführen, daß diese Stellen aus Deut. 11 und 27 nach dem Dekalog (Exod. 20 und Deut. 5) wiederholt werden. — 4. An 19 Stellen im Deuteronomium haben die Samaritaner המקום אשר יבחר יהוה geändert in המקום אשר בחר יהוה. — 5. Ebenso wurde in Exod. 20, 24 (bzw. 22) aus אזכיר bei den Samaritanern אזכרתי, aus מקדשיכם Lev. 26, 31: מקדשכם. — 6. In Gen. 48, 22 haben sie שכם als Eigennamen aufgefaßt und daher das Fem. (אחת) dazugesetzt, während die Juden es als „Bergrücken" verstanden und mit dem Mask. (אחד) verbanden. — 7. Endlich lesen sie Gen. 33, 18 שלום anstatt שלם. —

Dabei besteht aber sehr wohl die Möglichkeit, daß an den beiden letzten Stellen die Samaritaner den ursprünglichen Text haben, während die Juden ihren Text änderten. Dasselbe gilt von den Abweichungen in der Chronologie der Urväter und Patriarchen. Hier bietet ja die griechische Übersetzung eine dritte Art der Berechnung, und auch die Zahlen des Samaritaners sind in jüdischen Schriften vielfach vorausgesetzt [2].

Wenn man im übrigen den samaritanischen Text mit den anderen erhaltenen Textgestalten vergleicht, so hat man deutlich den Eindruck, daß er eine popularisierende Bearbeitung des vorauszusetzenden Urtextes — der natürlich mit dem textus receptus der Juden nicht verwechselt werden darf — darstellt. Es handelt sich bei dieser Bearbeitung im wesentlichen um Ersetzung altertümlicher, nicht mehr recht verständlicher Formen und Konstruktionen durch modernere, um Beseitigung wirklicher oder scheinbarer Schwierigkeiten im Texte, um Glättung des Satzes und Gleichmachung mit häufiger vorkom-

1) Vgl. A. Geiger, Nachgelassene Schriften, Bd. IV, S. 56 f.; Urschrift, S. 98 ff.

2) Siehe unten S. 407.

menden Konstruktionen, um Auffüllung des Textes aus Parallelstellen [1]).

Solche Änderungen des Textes sind am ersten denkbar in einer Zeit, die von der Entstehung des Textes noch nicht fern ist. Nur da steht man ihm naiv genug gegenüber, daß man es wagen kann, derartige Änderungen vorzunehmen. In späterer Zeit bringt man einem solchen Texte mehr Pietät entgegen, und die Änderungen, die man an ihm vornimmt, bestehen mehr in kritischer Redaktion des Textes, als in einer Popularisierung desselben.

Diese Änderungen haben aber auch nur dann einen Sinn, wenn es darauf ankommt, einen solchen Text dem Verständnis des Volkes nahe zu bringen, ihn seinem Sprachgefühl anzugleichen. Das ist aber nur erklärlich zu einer Zeit, in der das Hebräische als Sprache des Volkes noch nicht vollkommen durch das Aramäische verdrängt war, als man noch mit der Möglichkeit rechnen konnte, daß das Volk diesen Text einigermaßen verstand. Auch wir legen ja im kirchlichen Gebrauch nicht den unveränderten Text von Luthers Übersetzung zugrunde, sondern gleichen ihn dem heutigen Sprachgebrauch an und finden es unbedenklich, etwa in Gesangbuchversen altertümliche Ausdrücke durch moderne zu ersetzen. In späteren Zeiten, als dem Volke das Verständnis des Textes ohnehin nur durch vermittelnde Übersetzungen zugänglich war, konnten altertümliche Formen und schwierige Satzkonstruktionen nicht mehr stören. Der Urtext wurde nicht mehr verstanden, er war, soweit er gebraucht wurde, für das Volk formelhaft geworden.

Es ist auch ganz erklärlich, daß man in so alter Zeit bestrebt war, wichtigere Partien des Textes nach Parallelstellen aufzufüllen: man sollte die wichtigeren Stellen gleich beisammen finden [2]).

---

1) Die Beispiele hierfür findet man vollständig zusammengestellt in Wilhelm Gesenius' Schrift: De Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate commentatio philologico-critica (Halae 1815), auch bei Abr. Geiger, Nachgelassene Schriften IV (1876), S. 54 ff. Nur wird man die einzelnen Stellen oft wesentlich anders beurteilen müssen, als es Gesenius, und zum Teil auch Abr. Geiger, tut.

2) Man kann vielleicht — darauf macht mich Herr Prof. von Dob-

Ich möchte also in dem samaritanischen Pentateuch — abgesehen von den eigentlichen Samaritanismen — einen Toratext sehen, der in sehr alter Zeit zum praktischen Gebrauch in den Gemeinden zurechtgemacht ist.

Es ist klar, daß diese popularisierende Bearbeitung des Grundtextes nichts spezifisch Samaritanisches an sich hat. Es ist ja auch wenig wahrscheinlich, daß die Samaritaner, als sie den Text des Pentateuchs übernahmen, ihn sogleich einer vollkommenen Überarbeitung unterworfen haben sollten. Sie haben geändert, was im Interesse ihres Kultus geändert werden mußte. Im übrigen haben sie sich natürlich einen damals weit verbreiteten Text angeeignet [1]).

---

schütz aufmerksam — den sog. westlichen Text der Evangelien, wie er in Hs. D u. Gen. erhalten ist, als Parallele herbeiziehen. „Die Neigung zu willkürlicher Konformation der Evangelientexte und zu salopper Behandlung seiner Vorlage ist bei ihm ganz außerordentlich entwickelt, und was von der großen Zahl seiner Sonderlesarten uralt ist, ist darum noch nicht ursprünglich; warum soll nicht die Verwilderung der h. Texte vor der Zeit des Irenäus schon ihren Höhepunkt erreicht haben? Der Trieb, zu verdeutlichen, mindestens aber zu paraphrasieren, Details auszumalen, macht sich in allen Vertretern des ‚westlichen' Textes geradeso kräftig bemerklich, wie etwa in B und seinen Trabanten der Trieb zu glätten, Vulgarismen zu entfernen und Breites zu kürzen." Jülicher, Einl. ins N. T. [5 u. 6], S. 555. Natürlich läßt sich nicht das alles ohne weiteres auf den Sam. Heb. und auf den mas. Text anwenden. Aber eine gewisse Parallele ist unverkennbar.

1) Der Gegensatz zwischen Samaritanern und Juden, der sich ja später in ziemlich schroffer Weise äußert, hat sich, besonders in der Diaspora, erst sehr allmählich herausgebildet. Die Differenzen begannen in Palästina mit der Vertreibung des Manasse, des Schwiegersohnes des Sinuballiṭ, aus Jerusalem, um das Jahr 430 v. Chr. (Josephus hat sich um rund 100 Jahre geirrt, oder absichtlich die Chronologie geändert). Wenn sich die Juden aus Ägypten um 407 v. Chr. mit ihren Anliegen in gleicher Weise an den Statthalter Bagoas von Juda und die Söhne des Sinuballiṭ, des Statthalters von Samaria, wenden (vgl. Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, 1912, S. 80), so wird man daraus schließen können, daß in Ägypten auch Angehörige des alten Nordreiches (Israel) lebten, daß anderseits in Ägypten von den in Palästina bestehenden Differenzen nichts bekannt war. Man wird sich in Ägypten erst sehr viel später als in Palästina der Gegensätze bewußt geworden sein.

Daß das in der Tat so ist, geht schon daraus hervor, daß sich in Schriften, die aus jüdischen Kreisen stammen, noch starke Anklänge an die Textgestalt finden, die der Pentateuch der Samaritaner aufweist. Zunächst ist daran zu erinnern, daß in jüdischen Schriften dieser Text vielfach vorausgesetzt ist. Zwar die eigentliche Literatur des späteren orthodoxen Judentums ist dem textus receptus angeglichen worden —, nur ganz gelegentlich ist noch hier und da ein Rest des alten Vulgärtextes stehen geblieben [1]). Anders in den vom offiziellen Judentum nicht übernommenen Schriften. So zeigt etwa die von Charles in Kapitel 7 der Introduction zu seiner Ausgabe des äthiopischen Jubiläenbuches gegebene instruktive Zusammenstellung [2]), daß der hebräische Text, der in dem Buche vorausgesetzt wird, bald mit dem Pentateuch der Samaritaner, bald mit dem der Septuaginta und eigentlich nur selten mit dem textus receptus stimmt.

Besonders wichtig ist die Betrachtung des chronologischen Systems, das in dem Buche vorausgesetzt ist. Bekanntlich folgt jede der drei Textgestalten des Pentateuchs in den chronologischen Angaben in Gen. 5 und 11 ihrem eigenen System. Der hebräische Text, der dem Verfasser des Jubiläenbuches vorgelegen hat, bot in Gen. 5 die Zählung des samaritanischen Pentateuchs, in Gen. 11 die der Vorlage der LXX. „Auf Grund des Jubiläenbuches muß man es demnach als fraglich erklären, ob um die Zeit Christi die für die Fortführung des chronologischen Fadens maßgebenden Zahlen des amtlichen (massoretisch-)hebräischen Textes schon aufgestellt waren, oder kommt wenigstens zu der Annahme, daß sie in den umlaufenden Pentateuchabschriften noch nicht allgemein rezipiert waren", so urteilt A. Dillmann [3]) in seinen „Beiträgen aus dem Buche der Jubiläen zur Kritik des Pentateuchtextes". Und er fügt hinzu: „Merkwürdig genug stimmen nun aber auch die anderen jüdischen Zeugen für die Chronologie der Urväter, welche aus vorchristlicher Zeit bis gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts noch sich uns darbieten,

1) Siehe unten S. 432 f.

2) Anecdota Oxoniensia. Semitic Series VIII, p. XX ff.

3) Sitzungsber. der Berliner Akademie, 1883, S. 337.

nicht mit den Zahlen des amtlichen hebräischen Textes überein, sondern nahezu ganz mit denen des Jubiläenbuches." Er weist das nach für das Buch Henoch („Nirgends also findet man im Buche Henokh die Rechnung des Hebr., wohl aber teils die des Sam. und Jubiläenbuches, teils die der LXX befolgt ..."), für die Assumptio Mosis und 4. Esra. „Nirgends in allen diesen Schriften sind die Zahlen des Hebr. zugrunde gelegt, woraus zu schließen ist, entweder, daß sie noch nicht da waren, oder doch, daß der Glaube an ihre ausschließliche Richtigkeit noch nicht allgemein bei den Juden durchgedrungen war [1])."

Sodann weise ich darauf hin, daß sich der samaritanische Text und die LXX in besonderer Weise nahe stehen. Man hat ausgerechnet, daß beide an ungefähr 1900 Stellen gegen den masoretischen Text übereinstimmen. Diese Übereinstimmung bezieht sich oft auf minutiöse Dinge, die den Sinn kaum berühren, und bei denen sie sicher nicht auf einem Zufall beruhen kann. So, wenn etwa der samaritanische Text und die LXX in gleicher Weise an etwa 200 Stellen ein ו „und" haben, wo es im masoretischen Texte fehlt, und es an etwa 100 Stellen fortlassen, wo es im masoretischen Texte steht [2]).

Die Erklärung dieser Übereinstimmung hat früher große Schwierigkeiten verursacht, und noch im letzten Jahrhundert hat man in verschiedenster Weise dieses Problem zu lösen versucht. Während z. B. Gesenius [3]) die Meinung vertritt, LXX und samaritanischer Text seien aus jüdischen, einander nahestehenden Handschriften geflossen, die aber einer Rezension des Pentateuchs folgten, die verschieden war von derjenigen, welche später bei den Palästinern öffentliche Autorität erhalten hat; das samaritanische Exemplar sei dann später von halbgelehrten Kopisten mannigfach korrigiert und interpoliert worden, — suchte

1) A. a. O., S. 339.

2) Eine Übersicht über das Verhältnis vom samaritan. Pentateuch zur LXX findet man bei Gesenius, a. a. O., S. 10f. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß man die von ihm zusammengestellten Tatsachen wesentlich anders beurteilen muß, als er es tut.

3) A. a. O.

Z. Frankel [1]) nachzuweisen, daß die LXX nach einer samaritanisch-griechischen Übersetzung korrigiert sei, auf der anderen Seite aber auch der samaritanische Pentateuch nach der LXX. — Der um die Erforschung des samaritanischen Targums verdiente Samuel Kohn hat in seiner Dissertation [2]) sich im wesentlichen dafür ausgesprochen, daß die LXX aus dem samaritanischen Text — ursprünglich von Samaritanern für Samaritaner — übersetzt worden sei. Bei der Übernahme durch die Juden wurde sie dann an einer großen Zahl von Stellen nach dem masoretischen Texte korrigiert. In seinem Aufsatze „Samareitikon und Septuaginta" [3]) hat er dann seine Ansicht dahin modifiziert, daß die LXX stark nach dem aus dem samaritanischen Targum geflossenen Samareitikon interpoliert worden sei.

Für Samuel Kohn ist es ebenso wie für seinen Lehrer Z. Frankel undenkbar, daß von den Juden einmal in größerem Umfange ein Text gebraucht worden sein soll, der von dem späteren textus receptus erheblich abwich. Er begeht den methodischen Fehler, daß er auch da absichtliche Korrekturen der Samaritaner nachzuweisen sucht, wo die durch das samaritanische Targum und die samaritanisch-arabische Übersetzung bezeugte Sonderauffassung der Samaritaner [4]) erst der von dem textus receptus abweichenden Lesart ihres hebräischen Textes ihre Entstehung verdankt. Daß die Juden eine von Samaritanern auf Grund des samaritanischen Textes angefertigte griechische Übersetzung übernommen haben sollen, stellt alles, was wir sonst von dem Verhältnis beider wissen, auf den Kopf. Und was die Juden für einen Grund gehabt haben sollen, ihre Übersetzung nach einer griechischen Übersetzung der Samaritaner zu interpolieren, ist völlig unerfindlich.

---

1) Über den Einfluß der palästin. Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, Leipzig 1851, S. 161 f. 237—244.

2) De Pentateucho samaritano eiusque cum versionibus antiquis nexu. Breslau 1865.

3) MGWJ XXXVIII (1894), S. 1—7. 49—67.

4) Die übrigens sehr oft gar keine Sonderauffassung der Samaritaner ist! Siehe unten S. 424 f.

Am richtigsten hat wohl A. Geiger über den samaritanischen Pentateuch geurteilt, wenn er bei der Untersuchung desselben zu dem Resultat kommt: „Also der samaritanische Text ist ein höchst wichtiges historisches Dokument, das, abgesehen von einzelnen Samaritanismen in betreff Sichems — wo es aber auch nicht immer im Unrecht ist — und den Aramaismen, eine alte Rezension repräsentiert, wie sie zu jener Zeit allgemeine Verbreitung hat, daher auch in den Übersetzungen, namentlich der LXX, zuweilen sogar auch in alten thalmudischen Schriften erscheint [1].“

In der Tat wird heute wohl niemand dies Resultat ernsthaft bestreiten.

2. Die Septuaginta zum Pentateuch.

Was der Aristeasbrief von der Entstehung der griechischen Übersetzung des Pentateuchs berichtet, wird niemand in allen Einzelheiten für glaubwürdig halten. Der Brief erweist sich schon darin als Fälschung, daß der Verfasser sich als Heiden gibt — er war ohne Zweifel ein Jude. Und allgemein zugegeben ist wohl auch, daß die Übersetzung aus den Bedürfnissen der jüdischen Diaspora heraus zu gottesdienstlichen Zwecken der Juden angefertigt worden ist. Wenn dem so ist, so fällt jeder Grund dafür weg, sich die Entstehung dieser Übersetzung so wesentlich anders zu denken, als die der analogen anderen Übersetzungen, die bei den Juden in jener Zeit entstanden.

Bei den offiziell anerkannten Targumen ist es sicher so, daß sie in ihrer heutigen Gestalt nicht von Anfang an da waren, sondern einer besonderen Bearbeitung ihre endgültige Feststellung verdanken. Wie das Pentateuchtargum in älterer Zeit ausgesehen hat, ist mit Sicherheit nicht mehr zu sagen [2]. Aber das

1) Nachgelassene Schriften, Bd. IV, S. 67.

2) Aus j. Meg. 4 z. B. geht hervor, daß der Gebrauch eines geschriebenen Targums beim Gottesdienst verboten war. Anderseits wissen wir, daß zur Zeit Gamaliels des Älteren, des Lehrers des Paulus, ein schriftliches Targum zum Buch Job existiert hat (vgl. A. Berliner, Targum Onkelos, S. 89 f.). Man wird daraus mit Sicherheit schließen können, daß im Privatgebrauch Niederschriften des Pentateuchtargums in sehr viel älterer Zeit vorhanden gewesen sein werden.

scheint doch sicher zu sein, daß es einmal in verschiedenen Versionen im Umlauf war. Reste der älteren Gestaltung werden — freilich in sehr viel späterer und dem textus receptus schon sehr angenäherter Fassung — in den Jerusalemer Targumen und Targumfragmenten erhalten sein [1]). Die heutige Gestalt des Targums stellt eine Revision dar nach dem damals bereits anerkannten textus receptus. Der später diesem Targum gegebene Name „Onkelos" (d. i. hebraisiertes Aquilas) soll dies Targum als ein nach der Art der griechischen Übersetzung des Aquilas gefertigtes charakterisieren. Und ähnlich ist auch das Prophetentargum entstanden zu denken, wenn auch von seinen alten palästinischen Vorläufern bisher nichts bekannt ist. Der Name „Jonatan", den es später erhielt, ist — wie Luzzatto richtig erkannt hat [2]) — nichts als hebraisiertes Theodotion, und da man einen Schüler Hillels unter dem Namen Jonatan ben Uziel kannte, so galt dieser später als der Übersetzer des Prophetentargums. Schon diese beiden Namen, mit denen man diese Targume belegte, zeigen, daß man in ihnen nicht neue Übersetzungen, sondern Revisionen sah, gemacht auf Grund eines exakten Bibeltextes.

Bei der griechischen Pentateuchübersetzung wird es nicht anders gewesen sein. In den verschiedenen jüdischen Gemeinden Ägyptens wird man sich bemüht haben, den griechisch sprechenden Gemeindegliedern den Bibeltext in griechischer Sprache darzubieten. Die so entstehenden Übersetzungen von Teilen der Bibel werden verschieden gewesen sein im Wortlaut der Übersetzung, vielleicht auch hinsichtlich des hebräischen Textes, der diesen Übersetzungen zugrunde lag. Das Vorhandensein so verschiedenartiger Übersetzungen wird man als störend empfunden haben, um so mehr, als z. B. in Ägypten die griechische Bibelübersetzung in viel größerem Umfange noch dem Volke das Original ersetzen mußte, als das bei den Targumen in Palästina der Fall war. So wurde eine Revision dieser Übersetzung vor-

---

1) Vgl. dazu auch die unten S. 425 f. ausgesprochene Vermutung.

2) Geigers Zeitschr., Bd. V, S. 124 ff.; vgl. Urschrift, S. 163.

genommen, und das Ergebnis war — so müssen wir schließen — im wesentlichen unsere Septuaginta. Ich glaube sogar, daß der Aristeasbrief noch eine Bestätigung dafür bietet.

Ich weise zunächst auf einige Worte des Briefes hin, die schon längst aufgefallen [1]) sind. In der fingierten Eingabe des Demetrios, des Vorstehers der Bibliothek, an den König ist nicht nur davon die Rede, daß die Bücher des jüdischen Gesetzes in hebräischer Schrift und Sprache verfaßt sind, es heißt da auch, sie seien „recht ungenau“ und „mit Abweichungen vom ursprünglichen Text“ geschrieben [2]). Diese müßten, so meint Demetrios, in verbesserter Gestalt (*διηκριβωμένα*) in der Bibliothek des Königs vorhanden sein (§ 30, 31). In diesen Worten scheint doch ein Urteil des Verfassers enthalten zu sein. Er denkt offenbar an inkorrekte hebräische Handschriften und an die Notwendigkeit einer „verbesserten“ Übersetzung.

Und wenn nach Beendigung der Übersetzung in feierlicher Zusammenkunft beschlossen wird [3]): „Da die Übersetzung in schöner, frommer und durchaus genauer Weise gefertigt ist, so ist es recht, daß sie in diesem Wortlaut erhalten werde und keine Änderung stattfinde“, wenn „nach der Sitte“ der verflucht wird, der eine Bearbeitung unternehmen sollte, indem er etwas hinzusetzte oder irgend etwas von dem Geschriebenen änderte oder ausließe, so ist es ja gewiß richtig, daß dieser Fluch sich sehr häufig in jüdischen Schriften aus jener Zeit findet. Aber es scheint mir doch, daß der Verfasser nicht nur eine geläufige, nach Deut. 4, 2 und 13, 1 gebildete Formel gebraucht [4]), sondern daß er bereits solche Über-

---

1) Vgl. z. B. die in Havercamps Josephus (1726) II, 2, S. 134 abgedruckten „Jo. Alberti Fabricii notae in Epitomen Aristeae quae legitur in Antiquitatibus Josephi“ zu p. 588, § 3.

2) *ἀμελέστερον δὲ καὶ οὐχ ὡς ὑπάρχει σεσήμανται.* Ich zitiere Wendlands Übersetzung. Die Worte *οὐχ ὡς ὑπάρχει* als „nicht der wirklichen Aussprache gemäß (also ohne Vokale)“ zu verstehen, wie Diels es will (vgl. Anm. a bei Wendland), geht doch nicht an. Von mangelnden Vokalen kann bei einem hebr. Texte in so alter Zeit unmöglich die Rede sein!

3) § 310. 311.

4) Wendland, S. 30 der Übersetzung, Anm. d.

setzungen im Auge hat, bei denen sich „Zusätze" und „Auslassungen" fanden, und daß er vor solchen warnen will [1]).

Zudem ist ja in § 314 ausdrücklich „von dem schon früher, aber mangelhaft Übersetzten vom Gesetze" [2]) die Rede. Und wenn der Verfasser des Briefes in § 313—316 Beispiele dafür beibringt, daß jene Übersetzungen Geschichtschreibern und Dichtern, die sie gebrauchten, Unglück brachten, weil sie in eitlem Unterfangen unreinen Menschen das Göttliche hätten mitteilen wollen, so liegt darin doch implicite eine Warnung vor jenen Übersetzungen. Denn der Verfasser des Briefes denkt doch gewiß nicht daran, daß auch die Benutzung der neuen Übersetzung irgend jemand Unglück bringen werde.

Mir will es scheinen, daß man die letzte Tendenz dieses Briefes nicht richtig erkennt, wenn man sie nur in der Verherrlichung des jüdischen Volkes und seines Gesetzes sieht [3]). Der Brief ist darauf angelegt, für diese bestimmte Übersetzung, von der er handelt, einzutreten, und für sie Propaganda zu machen. Die schon vorhandenen Übersetzungen werden daneben kaum erwähnt, absichtlich ignoriert, oder kurz als unbrauchbar abgetan, die neue Übersetzung aber über die Maßen gepriesen. Alle die einzelnen Züge der Erzählung haben schließlich doch nur die Aufgabe, das Ansehen dieser Übersetzung zu erhöhen, ihr eine überragende Wertschätzung zu verschaffen. Man bedenke: Ein König befiehlt die Übersetzung. Durch eine besondere Gesandtschaft wendet er sich an den Hohenpriester zu Jerusalem. Dieser selber sendet eine Abschrift des Gesetzes, in kostbarster Schrift („mit Gold geschrieben") auf kostbarstem Material (Pergament, auf wunderbare Art bearbeitet, und für das Auge nicht wahrnehmbar aneinandergefügt). Der Hohepriester selber wählt die Männer aus, die die Übersetzung vornehmen sollen: je 6 aus jedem der 12 Stämme Israels! Ihre Weisheit setzt den heidnischen König in Erstaunen, und er läßt sie der höchsten Ehren teilhaftig werden. Und diese

---

1) Frankel, Vorstudien zur Septuaginta, S. 43.

2) *τῶν προηρμηνευμένων ἐπισφαλέστερον ἐκ τοῦ νόμου.*

3) Wendland in den Vorbemerkungen zu seiner Übersetzung, S. 1.

72 Männer haben sich auf einen Wortlaut bei der Übersetzung geeint! — Alle diese Züge der Erzählung wollen doch nur sagen: So vorzüglich ist diese Übersetzung, sie allein darf hinfort noch gebraucht werden.

Solchen Nimbus hatte die Übersetzung nötig, damit sie sich durchsetzte. Und daß das geschah, daran mußte den maßgebenden jüdischen Kreisen in Ägypten gelegen sein. Die Übersetzung mußte in Ägypten vollkommen das hebräische Original ersetzen. Da war es natürlich ungeschickt, daß die Exemplare, die im Gebrauche waren, zum Teil stark voneinander abwichen. Nicht nur, daß die Übersetzung nicht immer einwandfrei gewesen sein mag, auch die hebräische Vorlage scheint Bedenken erregt zu haben: sie enthielt „Zusätze" und „Auslassungen", war also inkorrekt. So mußte eine neue Übersetzung, oder eine Revision, geschaffen werden. Ein zuverlässig erscheinender Text wurde ihr zugrunde gelegt.

Ich kann mich von der Echtheit der bei Clemens von Alexandrien und bei Eusebius erhaltenen Aristobulfragmente nicht überzeugen. Ohne sie fehlt jeder Grund, den Aristeasbrief um etwa 200 v. Chr. anzusetzen, wie es meist geschieht. Die von Wendland in den Vorbemerkungen zu seiner Übersetzung vorgebrachten Argumente [1]) scheinen mir zu beweisen, daß der Brief im ersten Viertel des ersten vorchristlichen Jahrhunderts („zwischen 96 und 63, näher dem Jahre 96 zu") verfaßt ist. Dann würde man die Revision der griechischen Pentateuchübersetzung, auf die er sich bezieht, rund um das Jahr 100 v. Chr., oder auch etwas früher, anzusetzen haben.

Es fragt sich nun, ob wir mit einiger Sicherheit sagen können, welches der Text gewesen ist, der bei jener Revision festgestellt wurde.

Zunächst ist zu bedenken, daß es eine in der Geschichte der Bibelübersetzungen unerhörte Tatsache wäre, wenn diese neue Übersetzung oder Revision gleich überall durchgedrungen wäre, und alle früheren Texte wirklich verdrängt hätte. Bei der latei-

---

1) A. a. O., S. 3.

nischen Übersetzung des Hieronymus hat es mindestens vier Jahrhunderte gedauert, ehe sie ihre Konkurrenten aus dem kirchlichen Gebrauche verdrängt hat. Und eine große Fülle von Mischtexten mit alten und neuen Elementen war die erste Folge von Hieronymus' Arbeit. Und als schließlich die Theologen der Pariser Universität um 1200 einen lateinischen textus receptus für alles Wesentliche im kirchlichen Gebrauche durchsetzten, da beruhte ihre Vulgata nicht auf den besten Quellen [1]). Ähnlich ist es — um ein anderes Beispiel anzuführen — mit der arabischen Übersetzung der Samaritaner. Sie haben zuerst die Übersetzung des jüdischen Gelehrten Saadja für ihren Gebrauch überarbeitet, samaritanisch-arabische Handschriften mit dem Text Saadjas sind mehrfach erhalten [2]). Daneben entstanden selbständige Übersetzungen der Samaritaner, die mit starken Varianten von den Handschriften aus dem 12. und 13. Jahrhundert geboten werden. Diesem Wirrwar zu steuern, war die Absicht des Samaritaners Abu Said. Er verfaßte um 1250 eine Überarbeitung der Übersetzung, und die ist im wesentlichen der textus receptus der Samaritaner geworden. Aber noch in Handschriften aus dem 14. und 15. Jahrhundert finden sich Mischtexte der sonderbarsten Art.

Wir werden also auch bei der Revision, auf die sich der Aristeasbrief bezieht, von vornherein damit zu rechnen haben, daß Lesarten aus der Zeit vor jener Revision — also aus den alten, vom Aristeasbrief verworfenen Übersetzungen — mannigfach in den im Umlauf befindlichen griechischen Pentateuchhandschriften vorhanden gewesen sein werden.

---

1) Jülicher, Einleitung, 5./6. Aufl., S. 561.

2) Ich habe in meinem Buche „Die arab. Bibelübersetzungen", Leipzig 1904, S. IX ff. darauf hingewiesen, daß solche und andere Hss. gelegentlich mit Vorsicht zur Herstellung des ältesten Textes der Übersetzung Saadjas verwandt werden können. W. Bacher hat in seiner Besprechung meines Buches (Theol. Lit. Zeitg. 1905, Nr. 8) diese Ausführungen mißverstanden. Ich wollte nur davor warnen, in Derenbourgs Ausgabe des arab. textus receptus der Juden (Oeuvres complètes de R. Saadia ... publ. sous la direction de J. Derenbourg. Vol. I., Paris 1893) schon den ursprünglichen Text Saadjas zu sehen, und habe nie behauptet, daß die von mir publizierten Texte den alten Saadjatext darstellen.

Dazu kommt noch ein weiteres. Die Ansichten über Vollkommenheit einer Übersetzung und des ihr zugrunde liegenden Urtextes sind in den verschiedenen Zeiten verschieden. Trotz aller Warnungen des Aristeasbriefes ist an dieser Übersetzung fortdauernd korrigiert worden. Insbesondere sind die geschichtlichen Tatsachen, die zwischen der Entstehung dieser Übersetzung und den ältesten Handschriften, die wir von ihr haben, liegen, nicht ohne erheblichen Einfluß auf sie gewesen. Die Juden, in deren Kreisen sie entstanden ist, die zuerst — über den Aristeasbrief hinausgehend — die Übersetzer geradezu für inspiriert gehalten haben, hatten sie längst vollkommen aufgegeben. Sie stimmte nicht zu dem neuen Texte, der um 100 n. Chr. für das orthodoxe Judentum maßgebend geworden ist. Auf Grund dieses Textes haben sie sich neue Übersetzungen geschaffen. So stammt alles, was wir von der LXX erhalten haben, aus christlichen Kreisen. Und auch hier hatte — das zeigt ja die Hexapla des Origenes zur Genüge — der neue jüdische Text seinen Einfluß ausgeübt. Aus der großen Fülle der verschiedenen Texte hatten schließlich drei Hauptrezensionen in den Kreisen der christlichen Gemeinden größere Verbreitung gewonnen. Und an diese Rezensionen sind in weitem Umfange Bibelzitate älterer Schriftsteller angeglichen worden.

Mit einiger Vorsicht können wir Schlüsse ziehen auf griechische Pentateuchtexte, die im ersten christlichen Jahrhundert verbreitet waren. Die am Eingange dieser Untersuchung erwähnten Beobachtungen Hammers sind da sehr instruktiv. Hammer hatte darauf hingewiesen, daß in Apg. 7, 4 für Gen. 11, 32 ein Text vorausgesetzt ist, der weder zum textus receptus der Juden, noch zu den uns bekannten Lesarten der griechischen Pentateuchübersetzung, wohl aber zum Texte der Samaritaner stimmt. Die von der Vorlage des Lukas benutzte griechische Bibel stand also an dieser — inhaltlich ziemlich belanglosen — Stelle dem alten Vulgärtext, der, wie wir sahen, im wesentlichen bei den Samaritanern erhalten ist, näher, als alle uns bekannten Septuagintahandschriften. Und daß diese Lesart in griechischen Handschriften damals sehr verbreitet gewesen sein muß, beweist der Umstand,

daß Philo hier ebenso las, wie sich aus „de migratione Abraami“ 177 ergibt. Die neueren Kommentatoren der Apostelgeschichte pflegen hier auf die Philostelle hinzuweisen, aber den Hinweis auf den samaritanischen Pentateuch zu unterlassen, trotzdem diese Übereinstimmung ihnen aus Böhl: „Die alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament“ S. 126 hätte bekannt sein können.

Aus der oben an dritter Stelle nach Hammer angeführten Stelle geht hervor, daß dem Verfasser der Apostelgeschichte oder seiner Quelle eine griechische Pentateuchübersetzung vorgelegen hat, die in Exod. 20 zum mindesten einen Teil der Auffüllungen aus Parallelstellen enthalten hat, wie sie heute nur noch der alte, bei den Samaritanern überlieferte Vulgärtext bietet. Daß das der Fall gewesen ist, liegt durchaus im Bereiche der Möglichkeit. Ich möchte darauf hinweisen, daß wenigstens kleinere Auffüllungen des im Samaritaner erhaltenen Vulgärtextes sich gelegentlich noch in unseren Septuagintahandschriften erhalten haben. So ist es z. B. in Deut. 10, 6 bei den Handschriften d (44) und p (106), und die Handschrift t (134) hat dieselbe Auffüllung in Deut. 10, 7 [1]). Mit den Handschriften p und t berühren sich die neu gefundenen Samareitikonfragmente am nächsten [2]).

In ähnlicher Weise bietet z. B. in Exod. 23, 19 noch einen Zusatz aus dem alten, im Samaritaner erhaltenen Vulgärtext die Handschrift k (58), und denselben Zusatz haben in der Parallelstelle, Deut. 14, 20, eine ganze Gruppe von Handschriften ($F^{a\ mg}$ M [mg] Θ e g h j n s u z 16, 17), trotzdem an dieser Stelle der samaritanische Pentateuch diesen Zusatz nicht mehr hat!

Es ist begreiflich, daß man die größeren Auffüllungen des alten Vulgärtextes beseitigt hat. Die Tatsache, daß kleinere sich in verhältnismäßig späten Minuskeln finden, zeigt, daß zur Zeit

1) Vgl. Harold M. Wiener, Studies in the Septuagintal Texts of Leviticus. Bibliotheca Sacra 1913, p. 673.

2) Vgl. Glaue-Rahlfs, S. 58 (194). Man muß diese Tatsache m. E. wesentlich anders als die Herausgeber dieser Fragmente beurteilen. Siehe weiter unten.

der neutestamentlichen Schriftsteller griechische Handschriften mit den größeren Auffüllungen durchaus im Bereiche der Möglichkeit lagen.

Und aus der vierten Beobachtung Hammers schließe ich, daß die griechische Pentateuchübersetzung, die dem Verfasser des Hebräerbriefes vorgelegen hat, in Exod. 26 bzw. 30 im wesentlichen die Anordnung und den Wortlaut gehabt haben wird, die der samaritanische Pentateuch noch heute bietet. Wenn man die großen Unterschiede in der Textanordnung bedenkt, die unsere Septuaginta in Exod. 35—40 bietet, gegenüber der Anordnung im masoretischen Text und im Pentateuch der Samaritaner, so wird man keine Bedenken tragen, gegenüber der hier erwähnten Annahme.

Es ergibt sich somit, daß der Grundtext, der für griechische Pentateuchhandschriften vorauszusetzen ist, die von Philo und neutestamentlichen Schriftstellern gebraucht worden sind, dem alten uns im wesentlichen im Pentateuch der Samaritaner erhaltenen Vulgärtext näher gestanden hat, als die Vorlage der LXX, auf die wir aus den uns erhaltenen Handschriften schließen können. —

Ist es möglich, daß die Revision, auf die sich der Aristeasbrief bezieht, nach einem diesem ähnlichen Grundtexte gemacht worden ist? Sicher müßte dann der griechische Pentateuch in der Zeit zwischen dem ersten und dritten nachchristlichen Jahrhundert ganz wesentlich umgestaltet worden sein, auf Grund eines hebräischen Textes, der ungefähr der Vorlage unserer Septuaginta entspräche. Diese Annahme bietet erhebliche Schwierigkeiten, schon deshalb, weil wir von dieser Umgestaltung nichts wissen, und sie sich trotzdem in kürzester Zeit überall durchgesetzt haben müßte. Zudem würde auch die Tatsache bedenklich machen, daß doch sicher schon zu Beginn des 3. Jahrhunderts der jüdische textus receptus auch in christlichen Kreisen Ansehen zu gewinnen begann.

Man wird also vielmehr anzunehmen haben, daß jene Handschriften des griechischen Pentateuchs, die Philo und neutestamentliche Schriftsteller benutzten, Mischtexte darstellen, daß in ihnen neben dem revidierten Text von 100 v. Chr. auch noch Stücke aus früheren Texten sich befunden haben. Es hätte somit wie

sonst, so auch hier, lange Zeit gedauert, bis sich der revidierte Text durchgesetzt hat, bis er zu einer Art textus receptus wurde.

Für den, der mit der Geschichte von Bibelübersetzungen Bescheid weiß, macht es natürlich gar keine Schwierigkeit, anzunehmen, daß auch etwa Philo — vielleicht auch Josephus — trotzdem sie beide große Stücke des Aristeasbriefes ausgeschrieben haben, solche Mischtexte gebraucht haben, ohne sich dessen bewußt zu sein.

Für die älteste griechische Pentateuchübersetzung ergäbe sich dann als Resultat, daß sie dem alten Vulgärtext, wie er sich im wesentlichen im Pentateuch der Samaritaner noch erhalten hat, näher gestanden hat, als die Vorlage unserer Septuaginta. Und die Vorlage unserer Septuaginta wäre identisch im wesentlichen mit jenem Musterkodex, den die ägyptischen Juden um 100 v. Chr. aus Jerusalem bezogen haben. Und in der Tat steht dieser Text ja ungefähr in der Mitte zwischen dem alten Vulgärtext und dem späteren textus receptus der Juden. Manche Besonderheiten des ersteren sind in ihm getilgt; so fehlen die Auffüllungen aus Parallelstellen zumeist. Auch sonst ist manches geändert, und man kann wohl sagen, daß dieser Text einen guten Schritt auf dem Wege zum späteren textus receptus hin bedeutet.

Soviel über die hebräische Vorlage der ältesten griechischen Pentateuchübersetzung und ihre Revision. Es ist aber in letzter Zeit auch sehr wahrscheinlich gemacht worden, daß auch der Wortlaut der griechischen Übersetzung, die Philo und neutestamentliche Schriftsteller benutzten, von dem Text, den die uns bekannten Handschriften bieten, erheblich abwich.

Daß es bei den Bibelzitaten Philos besondere Probleme gibt, darauf haben die Herausgeber der Werke Philos, Cohn und Wendland, selber hingewiesen. Wendland kommt am Schlusse einer Untersuchung von Philos Schrift „de posteritate Caini" zu dem Resultat, daß zwischen dem von Philo gebrauchten Bibeltext und der dem Ende des 3. christlichen Jahrhunderts entstammenden Rezension des Lukian eine weitgehende Übereinstimmung herrscht. Dieselbe Übereinstimmung habe man auf verschiedenen Gebieten der Bibelübersetzungen und der ältesten indirekten Über-

lieferung von Bibelzitaten beobachtet. Er schließt daraus, daß Lukian einen derartigen Text bereits vorgefuuden haben wird, und daß man aus dem Konsens zwischen Philo und Lukian ziemlich sicher auf den ursprünglichen Bestand der LXX wird schließen können (Philologus LVII, 1898, S. 248 ff., bes. 286 f.).

Daß in der Überlieferung des Philotextes ein Unterschied besteht zwischen der Handschriftengruppe, die besonders durch U (= Vaticanus graecus 381, geschrieben im 13./14. Jahrhundert) und F (Laurentianus plut. LXXXV, cod. 10, geschrieben im 15. Jahrhundert, mit Ergänzungen aus dem 16. Jahrhundert) vertreten sind, und den übrigen Handschriften, ist deutlich. Cohn urteilt in den Prolegomena zu Bd. I der Ausgabe über jene Gruppe folgendermaßen: „itaque non paucis locis codicum familiae UF lectionem aspernatus ceterorum codicum memoriam secutus sum. Nam ut ceteroquin manus correctrix in familia UF grassata sit (vide supra XL), ita et verba biblica corrector ille interdum immutavit, fortasse alia quadam veteris Testamenti versione usus (p. LXXXIV, s. Philologus LIX, S. 256). Eb. Nestle hat dem gegenüber darauf hingewiesen, daß UF doch häufig in Bibelzitaten den Text wiederzugeben scheinen, den Philo gelesen hat, und daß diese Frage unter allen Umständen erst noch einer genauen Untersuchung bedarf (Philologus a. a. O., S. 271).

Angeregt durch A. Gercke hat August Schröder in einer Greifswalder Dissertation [1]) die Bibelzitate bei Philo in den beiden Schriften „de sacrificiis Abelis et Cainii“ und „quod deus sit immutabilis“ einer genauen Untersuchung unterzogen. Er hat mit Sicherheit festgestellt, daß das Verhältnis der durch UF repräsentierten Handschriftenfamilie zu den übrigen Handschriften in den beiden Schriften nicht das gleiche ist. Während in der ersteren Schrift die Handschriften UF gegenüber den übrigen nicht besonders abweichen, und die gesamte handschriftliche Überlieferung da zu dem Schlusse berechtigen würde, daß Philo den später von der Kirche rezipierten LXX-Text gebraucht habe, weichen in der zweiten Schrift die Handschriften UF in den

1) De Philonis Alexandrini Vetere Testamento. Gryphiae 1907.

Bibelzitaten von den übrigen so stark ab, daß in einer von beiden Rezensionen eine absichtliche Korrektur angenommen werden muß. Zunächst liegt es nahe, eine Korrektur in den Bibelzitaten von U F anzunehmen. Aber wonach sollte diese Korrektur vorgenommen sein? Die Reste von Aquila, Theodotion und Symmachus zeigen, daß nach einer von diesen Übersetzungen die Korrektur nicht vorgenommen sein kann. Direkt nach dem hebräischen Grundtext können sie auch nicht korrigiert sein. Zwar stimmen — wie schon Cohn bemerkte — einige Stellen in U F zum masoretischen Text, andere aber wieder gar nicht. Man müßte also schon annehmen, daß U F später nach einer uns verlorenen Übersetzung durchkorrigiert sind.

Dem gegenüber weist aber Schröder mit Recht darauf hin, daß es viel wahrscheinlicher ist, daß diese von der LXX abweichende Rezension die Bibel Philos war, und daß überall da, wo die Zitate Philos in Handschriften mit dem LXX-Text übereinstimmen, die Wahrscheinlichkeit einer Überarbeitung vorliegt.

Dann steht es aber so, daß der Bibeltext, der Philo vorgelegen hat, bedeutend von unserer LXX abwich, und daß Reste dieser Überlieferung nur in den Zitaten der Handschriftengruppe U F in einigen Schriften Philos (z. B. „quod deus sit immutabilis“, ebenso noch in „legum allegoriarum lib. I“) noch erkennbar sind. Dagegen sind bei d i e s e n Schriften in der s o n s t i g e n handschriftlichen Überlieferung, bei a n d e r e n Schriften (z. B. „de sacrificiis Abelis et Cainii“ oder auch in „de posteritate Cainii“) in der g e s a m t e n handschriftlichen Überlieferung — auch in dem aus dem 6. Jahrhundert stammenden Papyrus — die Bibelzitate nach unserer LXX korrigiert worden.

Über Zeit und Ort dieser Korrekturen führt Schröder eine ganz einleuchtende Vermutung Gerckes an: Die Bischöfe von Cäsarea, Acacius (gest. 365) und Euzoius (gest. 379), haben, wie Hieronymus berichtet, die vielfach verderbten auf Papyrus geschriebenen Bücher der Bibliothek in Cäsarea in korrekter Gestalt auf Pergament umschreiben lassen („quam [sc. bibliothecam] ex parte corruptam Acacius dehinc et Euzoius eiusdam ecclesiae sacerdotes in membranis instaurare conati sunt“, vgl. Cohn I,

Prol., p. III). Daß Philos Werke sich in jener Bibliothek befanden, ist ausdrücklich bezeugt. Es ist also zu vermuten, daß diese Bischöfe die Zitate Philos nach der LXX korrigierten, dabei wohl auch eine Reihe von anderen Stellen änderten [1]). Aus diesem emendierten Texte stammt, so muß man annehmen, fast die gesammte handschriftliche Überlieferung der Werke des Philo. Nur in einigen Büchern hat die Handschriftenfamilie UF den alten Text von Philos Bibel bewahrt (Schröder, S. 46 f.). Es scheint, daß dieselbe Übersetzung auch bei Paulus vorauszusetzen ist. Schröder hat darauf hingewiesen, daß in Eph. 5, 2 von ihm offenbar auf Num. 28, 2 angespielt ist, und daß hier das hebr. קרבן durch *προσφορά* wiedergegeben wird, ganz so wie in Philos „quod deus immutabilis" (64) in den Handschriften UF, während die anderen Philohandschriften das Wort ebenso wie die uns bekannten LXX-Handschriften das hebräische Wort durch *δῶρα* wiedergeben.

Schröder hat bereits auf Hans Vollmer, „Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus" (Freiburg und Leipzig 1895) hingewiesen, der zu dem Resultate kommt: „Dem vorliegenden Tatbestande wird doch wohl am meisten die bereits geäußerte Ansicht gerecht, daß es vor Aquila, Symmachus und Theodotion schon andere, ihnen verwandte Versionen werde gegeben haben, die hie und da neben LXX benutzt wurden" (Vollmer, S. 35), und auf andere Untersuchungen, die zu ähnlichen Resultaten gekommen sind. Leider erstrecken sich die meisten dieser Untersuchungen nicht auf den Pentateuchtext.

Das Resultat von Schröders Untersuchungen ist sicher sehr bedeutsam. Es zeigt, in wie großem Maße die Bibelzitate in späterer Zeit korrigiert worden sind, und läßt ahnen, daß die damals verbreiteten Handschriften der griechischen Übersetzung weit mehr Abweichungen boten gegenüber den uns bekannten Text-

---

1) Es besteht dabei — darauf macht mich Herr Prof. von Dobschütz aufmerksam — die Schwierigkeit, daß diese Änderung nach dem Texte des Lukian vorgenommen ist. In Cäsarea sollte man natürlich den hexaplarischen Text erwarten.

gestalten dieser Übersetzung, als es auf Grund der uns erhaltenen Handschriften scheinen könnte.

Ob dieser von dem uns geläufigen Septuagintatext abweichende Wortlaut der von Philo benutzten griechischen Übersetzung der Revision von 100 v. Chr. oder den älteren griechischen Übersetzungen angehört, wage ich einstweilen nicht zu entscheiden. Man wird weitere Untersuchungen abwarten müssen. Die Pentateuchzitate bei Josephus und im Neuen Testament können gewiß auch noch mancherlei lehren. Für uns wären Reste der älteren griechischen Pentateuchübersetzungen natürlich von besonderem Werte, auch dann, wenn jene Übersetzungen recht mangelhaft waren und das Urteil des Aristeasbriefes nicht ganz unberechtigt wäre —, aller Anfang ist schwer!

Ich halte es übrigens für sehr wohl möglich, daß sich manches von den alten Pentateuchübersetzungen gelegentlich noch im „Samareitikon“ erhalten hat. Gewiß, was wir von ihm kennen, ist erst aus nachchristlicher Zeit überliefert. Aber deshalb kann doch recht altes Material darin enthalten sein.

Die bisher bekannten Reste dieser Übersetzung bieten noch mancherlei Probleme. Field hatte das, was die hexaplarische Überlieferung über die Übersetzung der Samaritaner berichtet, unter zwei Kategorien gestellt, und geschieden zwischen Überschüssen des hebräischen Textes der Samaritaner über den hebräischen Text der Juden und zwischen Lesarten des Samareitikon. Hinsichtlich der ersteren vermutet er, daß Origenes selber die Überschüsse aus dem hebräischen Texte der Samaritaner übersetzt habe. Die Samareitikonlesarten stammten aus der griechischen Übersetzung der Samaritaner [1]).

Glaue und Rahlfs haben sich der Vermutung Fields angeschlossen, hauptsächlich, weil die Übersetzung der Überschüsse gelegentlich in direktem Widerspruche mit der „echt samaritanischen“ Auffassung steht, und weil die neu aufgefundenen Fragmente insbesondere bezeugen, daß die Übersetzung der Überschüsse

1) Prolegomena, S. LXXXII ff.

wohl zu dem hebräischen Text der Samaritaner, nicht aber zu ihrer griechischen Übersetzung paßt [1]).

Mir scheint das eine sehr bedenkliche Annahme zu sein. Das Scholion zu Num. 13, 1, das nach Field und Glaue-Rahlfs diese Annahme stützen soll, braucht das jedenfalls nicht zu besagen. Und es ist doch nicht recht zu verstehen, weshalb Origenes, wenn er überhaupt Lesarten der samaritanisch-griechischen Übersetzung zitierte, diese nicht auch bei den Überschüssen zitiert haben sollte. Anderseits hätte er doch auch den samaritanisch-hebräischen Text mit hebräischen oder griechischen Buchstaben zitieren können, wie den hebräischen Text der Juden.

Ich will nicht bestreiten, daß gewisse Differenzen zwischen der ersten und zweiten Kategorie bestehen. Aber woher wissen wir, daß der griechisch-samaritanische Text einheitlich gewesen ist? Ein Blick in das samaritanische Targum und in die arabische Übersetzung der Samaritaner zeigt jedenfalls, daß die Samaritaner bei ersterer überhaupt nicht, bei der letzteren erst spät zu einem textus receptus gelangt sind und daß dabei auch hier noch lange Zeit verflossen ist, bis dieser textus receptus wirklich durchdrang.

Glaue-Rahlfs legen großes Gewicht darauf [2]), daß die Hexapla *ἐν ὄρει Γαριζειμ*, das Gießener Fragment *ἐν Αργαριζιμ* hat. Sie halten die letztere Schreibung für echt samaritanisch [3]) und verweisen dafür auf Cowley, der im Glossar zu seiner Ausgabe der samaritanischen Liturgie bemerke, הרגרזים werde in den Texten stets als ein Wort geschrieben. Ich möchte darauf hinweisen, daß die von Cowley benutzten Handschriften, abgesehen von der vatikanischen und der einen des British-Museum in London, sämtlich sehr jungen Datums sind, und für die ältere Zeit gar nichts beweisen. Bei der arabischen Übersetzung der Samaritaner steht es so, daß vier alte mir bekannte Handschriften hargĕrīzīm in einem Worte schreiben, andere nicht weniger alte Handschriften

1) Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs. In Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, 2. Heft, S. 61 ff.

2) A. a. O., S. 64.

3) A. a. O., S. 48.

aber ebenso wie der spätere textus receptus der arabisch-samaritanischen Übersetzung ǧebel ǧerīzīm. Eins ist so gut samaritanisch wie das andere, und es ist gar nicht auffallend, wenn verschiedene Handschriften der griechischen Übersetzung der Samaritaner dieselbe Schwankung aufgewiesen haben.

Sicher bieten die Samareitikonlesarten Beispiele dafür, daß der Übersetzer dem hebräischen Texte oft ratlos gegenübergestanden und verkehrt übersetzt hat [1]). Und wenn sich nun zeigt, daß das samaritanische Targum meist dieselbe falsche Auffassung bietet [2]), so scheint es berechtigt zu sein, wenn man hier von einer spezifisch samaritanischen Auffassung redet. Dem gegenüber möchte ich aber zunächst darauf hinweisen, daß dasselbe Mißverständnis sich bisweilen auch in jüdischen Quellen noch direkt nachweisen läßt [3]). Da nun anderseits damit gerechnet werden muß, daß die jüdischen Quellen, die uns aus älterer Zeit erhalten sind, mehrfache Umarbeitungen durchgemacht haben — ich erinnere nur an die Revision der griechischen Übersetzung von 100, und an die Korrekturen der Überlieferung zurzeit des sich konsolidierenden orthodoxen Judentums — so möchte ich es doch für sehr wohl möglich halten, daß ähnliche Mißverständnisse, wie sie die Samareitikonlesarten und das samaritanische Targum aufweisen, in älterer Zeit in großem Umfange auch in jüdischen Quellen gestanden haben, und später in ihnen getilgt sind. Es ist doch schwer denkbar, daß die Samaritaner zu einer Zeit, da bereits unser Septuagintatext existierte, dem hebräischen Texte vielfach so unbeholfen gegenübergestanden haben sollten. Wahrscheinlich werden die ältesten griechischen Übersetzungsversuche der Juden der griechischen Übersetzung der Samaritaner sehr nahe gestanden haben, oder mit ihr im wesentlichen identisch gewesen sein. Die Männer, die die Revision der jüdisch-griechischen Übersetzung vornahmen, fanden

1) Vgl. die von Geiger, Nachgelassene Schriften IV, S. 123—126 und S. Kohn, Samareitikon und Septuaginta, MGWJ XXXVIII, 1894, S. 1—7, 49 ff. zusammengestellten Beispiele.

2) Natürlich darf man daraus nicht mit Kohn schließen, daß das Samareitikon aus dem samaritanischen Targum übersetzt ist!

3) Bei Geiger und Kohn sind solche Beispiele aufgeführt.

bereits eine gewisse Übersetzungstradition vor, und verstanden offenbar mehr Hebräisch [1]). Es ist sehr möglich, daß die Samaritaner in mancher Hinsicht aus der revidierten jüdischen Übersetzung Nutzen zogen, indem sie gelegentlich ihre Handschriften ihr annäherten. Daneben mögen sie ihre alten Texte weiter benutzt haben. So würde man die doppelte Natur der Reste der samaritanisch-griechischen Übersetzung, die auf uns gekommen sind [2]), erklären können.

Auch das Targum der Samaritaner wird auf die alten Zeiten zurückgehen. Als die Juden ihre targumische Überlieferung auf Grund ihres textus receptus revidierten, waren die Gegensätze zwischen Samaritanern und Juden schon so stark geworden, daß diese Revisionen auf das Targum der Samaritaner keinen großen Einfluß mehr ausübten. Ich halte es für sehr möglich, daß sich im Targum der Samaritaner noch manches von den ältesten Übersetzungsversuchen der Juden — wenn auch in sehr später und vielfach auch verderbter Gestalt — erhalten hat.

3. Der alttestamentliche textus receptus.

Man kann beim hebräischen Text des Alten Testaments in doppelter Hinsicht von einem textus receptus reden: mit Bezug auf den Konsonantentext, und mit Bezug auf den Text, der mit Vokalen und Akzenten versehen ist. Als man dem Konsonantentext Vokale und Akzente beizusetzen begann, war jener selber längst festgestellt und allgemein anerkannt. Nur eine verhältnismäßig geringfügige Zahl unbedeutender Varianten — nicht im Pentateuch, aber in den „Profeten" und den „Schriften" — war bekannt, die der Text in den beiden Zentren der damaligen Judenschaft, Babylonien und Palästina, aufwies. Sonst war hinsichtlich des Wortlautes des Konsonantentextes kein Zweifel.

Diesen einheitlichen Konsonantentext beginnt man mit Vokalen und Akzenten zu versehen, und nach ein paar Jahrhunderten exi-

1) Daher das absprechende Urteil des Aristeasbriefes über die älteren jüdischen Übersetzungen!

2) Siehe oben S. 424.

stiert wiederum ein textus receptus, der bis in geringfügige Abweichungen der Lesezeichen einheitlich ist. Wie dieser zweite textus receptus entsteht, kann man im einzelnen noch deutlich beobachten. Bei dem ersteren sind wir zum guten Teil auf Vermutungen angewiesen. In beiden Fällen sind es aber analoge Kräfte, die den textus receptus schaffen und ihm zum Siege verhelfen. Aus einer Betrachtung der Entstehung des zweiten textus receptus wird man auf die des ersten Schlüsse ziehen können.

a. Der vokalisierte textus receptus.

In Palästina sowohl wie in Babylonien ist der feststehende Konsonantentext mit Vokal- und Akzentzeichen versehen worden. In beiden Ländern sind mit der Zeit sehr komplizierte Punktationssysteme entstanden. Ob und wie weit diese beiden Systeme eine gemeinsame Grundlage haben, ist eine Frage, die wir heute noch nicht mit Sicherheit beantworten können. Gewiß aber ist, daß die komplizierten Systeme nicht mit einem Schlage dagewesen sind. Sie haben sich aus einfacherer Gestalt allmählich entwickelt. Eine Untersuchung der ältesten Reste des tiberischen Systems ist noch nicht unternommen worden. Aber bekannt ist noch eine palästinische Punktationsmethode [1], die in früherer Gestalt wahrscheinlich eine Vorläuferin unseres jetzigen tiberischen Systems gewesen ist. Anderseits kennt man neben dem rezipierten tiberischen System, das nach der tiberischen Masoretenfamilie der Ben Ascher genannt wird, eine Anzahl von Abarten desselben, die allerdings meist mehr eine andere, zum Teil konsequentere, Methode der Punktation darstellen, als daß sie auf eine andere Aussprache der Worte des Textes schließen lassen. Diese in einer größeren Anzahl wertvoller älterer tiberischer Handschriften vorliegenden Nebenentwicklungen zum anerkannten Punktationssystem zeigen, daß es eine ganze Zeitlang gedauert hat, bis der Text des Ben Ascher ganz durchgedrungen ist. Sie sind übrigens noch nie sorgfältig untersucht worden. Eine Richtung dieser

---

1) Ich habe dies System in ZAW 1901, S. 273 ff. behandelt. Vgl. meine „Masoreten des Ostens", S. 158.

tiberischen Nebenentwicklung wurde nach Ben Naftali [1]) benannt. Für dessen Textbehandlung haben wir eine Anzahl minutiöser Varianten, die sich meist auf untergeordnete Akzente beziehen. Handschriften, die seine Eigentümlichkeiten bieten, und seiner Rezension zugesprochen werden könnten, sind bisher noch nicht nachgewiesen worden.

Eine ganze Fülle verschiedener Punktationssysteme ist aus dem Bereiche der jüdischen Hochschulen Babyloniens erhalten [2]). Man kann hier deutlich verfolgen, wie aus ursprünglich sechs Vokalzeichen allmählich ein verwickeltes System von vierzehn solcher Zeichen entsteht, mit deren Hilfe man jede Nüance der Betonung der Worte genau ausdrücken kann. Das Bedürfnis, die Aussprache und den Vortrag der heiligen Texte immer genauer festzulegen, wächst zusehends. Neben den Handschriften mit komplizierter Punktation bestehen aber auch solche mit einfacher fort. Innerhalb der verschiedenen jüdischen Hochschulen in Babylonien gibt es mancherlei Schwanken in der Überlieferung. Bisweilen las man in Sura anders als in Nehardea: eine Anzahl von Varianten für die Lesung des Textes in diesen beiden Hochschulen sind uns erhalten. Außerdem sieht man aus vorhandenen Paralleltexten, daß die Überlieferung auch sonst gar nicht immer einheitlich war.

Besonders wichtig ist natürlich der Vergleich der tiberischen und babylonischen Überlieferung. Die Vokalisation stellt einen Kommentar des Konsonantentextes dar. Man sieht, wie der Konsonantentext vielfach anders verstanden wurde im Osten als im Westen. Aber auch wenn im Verständnis des Textes Verschiedenheiten nicht vorliegen, so erkennt man, daß die traditionelle Aussprache des Hebräischen im Osten erheblich anders war als im Westen. Diese Erkenntnis ist besonders für die Gram-

---

1) Wie verkehrt es ist, in Ben Naftali einen Babylonier zu sehen, habe ich in „Masoreten des Ostens", S. XII gezeigt.

2) Für die hier folgenden Ausführungen verweise ich auf mein Buch „Masoreten des Ostens". Die ältesten punktierten Handschriften des Alten Testaments und der Targume herausgegeben und untersucht. Mit 16 Lichtdrucktafeln. Leipzig 1913.

matik der hebräischen Sprache von grundlegender Bedeutung. Diesen Verschiedenheiten entsprechend ist auch die Terminologie, die von den Masoreten in ihren Noten, mit denen sie den Text begleiten, angewandt wird, im Osten eine andere als im Westen.

Man sieht: auf Grund des im wesentlichen einheitlichen und feststehenden Konsonantentextes ist eine Fülle verschiedener Vokalisationssysteme entstanden, mit mancherlei Abweichungen in Auffassung und Aussprache des Textes, und in der Methode der Vokalbezeichnung. So ist es noch um 900 n. Chr., schon 100 bis 200 Jahre später ist alle Verschiedenheit geschwunden, und die von Ben Ascher punktierte Bibel stellt den rezipierten Text dar, neben dem sich noch etwa 200 Jahre lang gewisse Modifikationen in Kleinigkeiten der Punktation erhalten, bis auch die bis auf kleine Reste schwinden.

Es ist sehr interessant, diesen Prozeß der Vereinheitlichung zu verfolgen. Daß eine tiberische Schule den Sieg errang, ist rein äußerlich dadurch zu erklären, daß um 900 die babylonischen Hochschulen in Verfall gerieten. Man kann es bei den babylonischen Handschriften noch deutlich verfolgen, wie in immer steigendem Maße die tiberischen Masoreten sich ihrer bemächtigen und sie in ihrem Sinne bearbeiten. Ein sehr charakteristisches Beispiel für solche Bearbeitung bietet die älteste datierte Bibelhandschrift, die wir zurzeit kennen, der berühmte Petersburger Profetenkodex vom Jahre 916. Er ist zwar noch mit babylonischen Punktationszeichen versehen, aber tiberische Masoreten haben die Vokalisation und Akzentuation dieser Handschrift bereits so durchgreifend überarbeitet, daß ein Unterschied zwischen diesem Texte und dem tiberischen textus receptus kaum noch besteht [1]). Auch rein äußerlich sieht man es dieser Handschrift auf den ersten Blick an, daß sie von tiberischen Masoreten überarbeitet ist. Die der Handschrift beigesetzten masoretischen Notizen stammen, wie schon ihre Terminologie [2]) erweist, von Tiberiern.

1) Übrigens weist auch der Konsonantentext dieser Hs. bereits viele Eigentümlichkeiten der tib. Textgestalt auf. Vgl. Ginsburg in der Festschrift für Chwolson, Berlin 1899, und seine Introduction, S. 215—231.

2) Die Eigentümlichkeiten der Masora in Babylonien habe ich in meinem

C. H. Cornill hat seinerzeit den Ezechieltext aus dieser Handschrift sorgfältig mit dem textus receptus verglichen, und ist dabei zu dem Resultat gekommen: „Bei einem biblischen Buche von 48 zum Teil recht langen Kapiteln, dessen Text notorisch schlecht überliefert ist, bietet die älteste aller bekannten Handschriften gegen den ersten besten Neudruck nur sechzehn wirkliche Varianten“ [1]). Er fand dies Ergebnis überraschend und Paul de Lagarde hat in seiner Besprechung des Buches von Cornill [2]) aus dieser Feststellung weittragende Konsequenzen ziehen wollen. In Wirklichkeit entspricht diese Übereinstimmung durchaus dem, was wir erwarten müssen. Denn diese Handschrift ist durch tiberische Masoreten dem tiberischen textus receptus angeglichen worden, und die 16 Varianten, die Cornill entdeckt hat, sind lediglich damit zu erklären, daß diese Stellen dem Spürsinn der Masoreten entgangen sind.

Nicht anders steht es mit den jemenischen Handschriften, in denen ja zum Teil noch bis heute babylonische Vokalzeichen erhalten sind. Mit der babylonischen Textüberlieferung haben diese Handschriften nicht das Geringste zu tun [3]). Sie sind den tiberischen Handschriften vollkommen nachgebildet, und dabei wurde das Rezept angewandt: Jedes tiberische Segol wird zu Pataḥ, jedes Ḥaṭef zu Schwa mobile umgewandelt. Schwa quiescens wird gar nicht, Dagesch und Rafe sehr selten angedeutet. Die jemenischen Handschriften sind also nichts anderes als eine vereinfachte Gestalt des tiberischen textus receptus. An dem ursprünglich babylonisch punktierten Berliner Ms or qu 680 können wir diese Arbeit der tiberischen Masoreten noch authentisch verfolgen. Die Handschrift ist später in Jemen gewesen, und dort nach dem oben angegebenen Rezept vollkommen überarbeitet worden.

Buch: „Der mas. Text des A. T. nach der Überl. der bab. Juden“ (1902), S. 13 ff. nachgewiesen.

1) Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel. 1886. S. 9.

2) G. G. A. vom 1. Juni 1886 = Mitteilungen, Bd. II, S. 50 f.

3) Hinsichtlich des Konsonantentextes hat das schon W. Wickes erkannt. Vgl. dessen Prose Accents, Oxford 1887, S. 150.

Der tiberische textus receptus dringt immer mehr durch und verdrängt stetig die abweichenden Gestalten des Textes, die ursprünglich noch daneben bestanden, und wird schließlich so unbestritten alleinherrschend, daß es gar nicht mehr erforderlich ist, ihn noch durch masoretische Noten zu stützen. Weil man einmal daran gewöhnt war, am Rande korrekter Bibelhandschriften masoretische Noten zu sehen, schreibt man sie auch weiter hinzu, aber ohne sich um ihren Sinn zu kümmern, und mit beliebigen Zusätzen oder Abstrichen. Man benutzt sie dazu, mit ihnen allerhand Schnörkel und Verzierungen auf die Ränder der hebräischen Handschriften zu malen [1]).

Bei der Fülle von Minutien, um die es sich bei dem punktierten tiberischen textus receptus handelt, ist es natürlich, daß eine vollkommene Einheitlichkeit auch in den späteren Handschriften nicht erreicht wurde, und die neueste Ausgabe des Textes von Chr. D. Ginsburg [2]) bietet ja — in einer allerdings sehr unkritischen Weise — eine ganze Fülle von solchen geringfügigen Abweichungen. Sie sind begreiflicherweise besonders zahlreich in den Hagiographen. Es wäre aber ein schwerer Irrtum, wenn man auf Grund der etwa 100 Textzeugen (Handschriften und Drucke), die Ginsburg berücksichtigt hat, und unter denen kaum eine ist, die nicht mehr oder weniger von tiberischen Masoreten überarbeitet ist, schließen wollte, daß die Unterschiede in der Punktation nicht größer gewesen sind, als es nach Ginsburgs Ausgabe scheinen möchte [3]).

Der vokalisierte textus receptus stellt sich also dar als das Resultat aus einer Fülle von verschiedenen Überlieferungen; die Masoreten, die ihn festgestellt und für ihre Arbeit Zustimmung und Anerkennung gefunden haben, sind systematisch darauf aus

1) „Masoreten des Ostens“, S. XVII.

2) Im Auftrag der British and Foreign Bible Society, London. Pentateuch 1908, Prophetae priores 1911, Prophetae posteriores 1911. Auf alle Fälle ist diese Ausgabe ein Beweis für die erstaunliche Arbeitskraft Ginsburgs. Bei seinem Tode (März 1914) war die Ausgabe bis zum Job vorgeschritten.

3) Vgl. über Ginsburgs Ausgabe meine „Masoreten des Ostens“, S. XIV—XX.

gewesen, diesem Texte zum Siege zu verhelfen, seine Lesarten in alle Handschriften einzuführen, und die abweichenden zu vernichten. So kommt es, daß Handschriften mit andersartiger Überlieferung bis auf ganz geringe Reste geschwunden sind, und erst in neuester Zeit — hauptsächlich aus der Synagoge in Altkairo, die ja so manchen wertvollen Rest aus der älteren jüdischen Zeit bewahrt hat — ihren Weg nach Europa gefunden haben.

b) Der rezipierte Konsonantentext.

Nach einer bekannten Hypothese Lagardes [1]) gehen alle unsere hebräischen Handschriften des Alten Testaments auf ein einziges Exemplar zurück und sind sklavisch getreue Abschriften desselben. Der Hauptgrund für diese Vermutung liegt in der Tatsache, daß die großen Handschriftenkollationen, wie sie Kennicott und de Rossi angestellt haben, keine irgendwie erheblichen Varianten im Konsonantentext ergaben und daß insbesondere alle Handschriften in gewissen äußeren Dingen wie puncta extraordinaria, literae majusculae und minusculae übereinstimmten.

Mit Bezug auf diese letztere Übereinstimmung ist längst darauf hingewiesen worden, daß sie ihren Grund gehabt haben kann in einer durch die Masoreten vorgenommenen Angleichung der verschiedenen Handschriften an eine als autoritativ geltende Textgestalt. Es ist ferner bekannt — die großen Sammlungen Ginsburgs haben es gezeigt —, daß sich in den Handschriften hinsichtlich dieser Äußerlichkeiten manche Abweichungen finden. Es scheint also doch so, daß man erst ganz allmählich in den Masoretenschulen sich darüber einigte, an welchen Stellen derartige Besonderheiten in den Handschriften anzubringen bzw. in sie hineinzukorrigieren seien.

Daß aber auch beim Wortlaut des Konsonantentextes Varianten lange Zeit hindurch und in erheblich größerem Umfang vorhanden gewesen sind, als es auf Grund einer Prüfung der auf uns gekommenen Handschriften scheinen könnte, hat ins-

1) Anm. zur griech. Übersetzung der Proverbien, 1863, S. 1 f. Mitteilungen I, S. 19—26.

besondere V. Aptowitzer durch seine Untersuchungen erwiesen. Er hat die in der rabbinischen Literatur abweichend zitierten Bibelstellen gesammelt und auf ihre Übereinstimmung mit dem textus receptus geprüft. Sein Resultat lautet: „Während die Varianten der alten Rabbiner in der Menge und von der Bedeutung, wie sie in meiner Sammlung vorkommen, ihren Text dem unsrigen doch nicht so konform erscheinen lassen, zeigt der Vergleich mit der LXX die merkwürdige Tatsache, daß hebräische codices mit LXX-Lesarten, auch solche von großer Differenz, noch im 8. bis 9., ja sogar noch im 12. Jahrhundert vorhanden waren“ [1]). Aptowitzer hat einstweilen seine Ergebnisse für die Samuelisbücher und das Buch Josua vorgelegt [2]). Für den Pentateuch werden sie wohl nicht viel anders sein. Bekanntlich weist ja selbst das Targum Onkelos öfters noch LXX-Lesarten auf.

Selbst wenn man zugibt, daß Aptowitzer seine Funde etwas überschätzt hat —, Varianten, die den Sinn erheblich berühren, hat er nicht gefunden, und manches wird man noch auf mangelhaftes Zitieren oder unvollkommene Textüberlieferung zurückführen müssen —, so sind doch seine Nachweise sehr wichtig. Die Tatsache, daß noch jahrhundertelang in den Händen von jüdischen Autoren Handschriften verbreitet waren, die erheblich größere Abweichungen boten, als das nach den noch erhaltenen Handschriften scheinen könnte, ist doch sehr beachtenswert. Was ich oben beim vokalisierten Text noch nachweisen konnte, hat man beim Konsonantentext vorauszusetzen. Die Masoreten haben daran gearbeitet, den textus receptus zu verbreiten und alle Handschriften ihm anzugleichen. Dies Bestreben hat dazu geführt, daß zunächst alle größeren Abweichungen beseitigt wurden. Kleinere und unbedeutende Abweichungen mögen, zumal in Privathandschriften — die in Synagogen gebrauchten Handschriften werden exakter gewesen sein —, nicht immer gleich entdeckt und korrigiert worden sein. Für uns sind solche Abweichungen —

1) Sitzungsber. d. Wiener Akad., Bd. 153 (1906), 6. Abh., S. 3.

2) A. a. O., Bd. 153 u. Bd. 160; 18. Jahresber. d. Isr.-Theol. Lehranstalt in Wien, 1911.

soweit es sich nicht um Versehen des Kopisten handelt — sehr wichtig, denn man hat in ihnen Reste einer früheren Textgestalt zu sehen.

Es scheint, daß erst die exakte Arbeit, die die Punktation des Konsonantentextes erforderte, einen wirklich einheitlichen Konsonantentext — in Palästina wie in Babylonien — durchsetzte, so daß schließlich eine Vergleichung der hie und da im Umlauf befindlichen Texte nur die kleine Liste von Varianten ergab, die die Masora erhalten hat.

Immerhin ist ja aber die große Einheitlichkeit des Bibeltextes nur so zu erklären, daß einmal eine bestimmte Textgestalt in bestimmten Kreisen als maßgebend angesehen worden ist. Wo das geschehen ist, kann nicht zweifelhaft sein. Wir kennen in der Geschichte des Judentums einen Zeitpunkt, in dem es gezwungen war, sich in besonderem Maße auf sich selber zu besinnen, seine Überlieferung zu revidieren und festzulegen. Das war damals, als die heilige Stadt zerstört war, als es keinen Tempel mehr gab und der an ihn geknüpfte Kult ein Ende gefunden hatte [1]).

Schon lange hatte das in den Synagogen blühende Schriftgelehrtentum neben dem Tempelkult seine Rolle gespielt. Jetzt wird es allein maßgebend. Früher waren sehr verschiedene Richtungen im Judentum möglich gewesen. Auch das entstehende Christentum, zum mindesten das Judenchristentum, konnte als Richtung im Judentum gelten. Jetzt entsteht das orthodoxe Judentum, und eine tiefe Kluft richtet es um sich auf. Rabbi Akiba und seine Genossen sind die Väter dieses orthodoxen Judentums. Man kann sich die Tätigkeit dieser Männer nicht leicht zu umfangreich und bedeutungsvoll vorstellen. „Im allgemeinen ist die thalmudische Tradition so völlig umgearbeitet, das Werk der Umgestaltung so gänzlich durchgedrungen, daß man in den anerkannten Werken, in der Mischnah und den Gemaren, gar nicht den Kampf von Jahrhunderten, das Herausgebären einer neuen Zeit aus sehr verschieden gestalteter Vergangenheit mehr wahrnimmt", so urteilt ein Kenner, wie A. Geiger [2]), im

1) Vgl. Buhl, Kanon und Text des Alten Testaments, S. 27 f.

2) Urschrift und Übersetzungen der Bibel, S. 156 f.

Hinblick auf Akibas Tätigkeit. Und was hier von der Umgestaltung der gesamten jüdischen Tradition gesagt ist, gilt in vollem Maße auch für den Bibeltext. „Die ältere Zeit ging mit dem Buchstaben der Bibel gar nicht sorgfältig um ..., kleine, den Sinn im ganzen nicht alterierende Abweichungen berührten sie nicht, ja sie scheuten auch hie und da eine kleine Änderung nicht, um das Schriftwort mit ihren sonst als feststehend betrachteten Annahmen in Einklang zu bringen. Anders die spätere Zeit! Sie mußte darauf sehen, einen vollständig korrekten Bibeltext herzustellen, da jeder Buchstabe und jedes Zeichen die Handhabe zu Deutungen bot. ... Aus dieser Zeit schreibt sich daher eine sorgfältigere Feststellung des Textes, jetzt nehmen die masoretischen Bestrebungen ihren Anfang. ...“

Diese Ausführungen Geigers treffen sicher im wesentlichen das Richtige. Das orthodoxe Judentum brauchte einen maßgebenden, einheitlichen Bibeltext. Damals hat man sich auf die 22 bzw. 24 Bücher endgültig geeinigt [1]), die als kanonisch zu gelten hatten, damals wurde unser masoretischer Konsonantentext als textus receptus festgestellt. Seit ungefähr 100 n. Chr. ist in den offiziellen jüdischen Kreisen unser masoretischer Konsonantentext als textus receptus betrachtet worden —, so könnte man vielleicht Lagardes Hypothese modifizieren.

Und mit dem offiziellen Texte ist auch die Masora da; die Masora hat zunächst keine andere Aufgabe als die, diesem Texte zu dienen, ihn korrekt weiter zu überliefern und ihm zum Siege zu verhelfen. Es ist gewiß kein Zufall, daß uns schon für Akiba selber das bekannte Wort überliefert wird: מסרת סייג לתורה. „Die Masora ist ein Zaun um das Gesetz“ (Pirke Abot 3, 13). Die Masora hat dem offiziellen Texte Anerkennung verschafft. Alle Schriften, die für das orthodoxe Judentum Bedeutung hatten, sind diesem Texte angeglichen worden. Nach diesem Texte mußten neue griechische Übersetzungen geschaffen werden (Aquilas, Theodotion), nach diesem Texte mußten die Targume geändert werden, und wenn sich hier gelegentlich noch Abweichungen

1) Um das Jahr 90, in Jamnia. Vgl. Buhl a. a. O. S. 24.

fanden [1]), so sind sie nur sehr geringfügig und erklären sich daraus, daß die Masora zunächst damit zu tun hatte, alle größeren Differenzen zu beseitigen, und deshalb kleinere bisweilen übersah.

Wie hat nun der Bibeltext in früherer Zeit ausgesehen? Hätten wir nur Schriften aus den Händen des orthodoxen Judentums, so würden wir von älteren Textgestalten der Bibel kaum etwas wissen. Nun aber hatten sich die Samaritaner längst so sehr von den Juden getrennt, daß für den von ihnen gebrauchten Pentateuch der textus receptus des offiziellen Judentums keine Bedeutung haben konnte. Die alte griechische Übersetzung der Bibel war die Heilige Schrift der Christen geworden. Endlich waren damals, als das offizielle Judentum sich abschloß, eine Reihe von Schriften, die gut-jüdischen Ursprungs waren, nicht als kanonisch anerkannt worden. Um sie kümmerte sich das offizielle Judentum nicht mehr. Diese „Apokryphen" und „Pseudepigraphen" brauchten daher dem rezipierten Text nicht mehr angeglichen zu werden. Im Pentateuch der Samaritaner, in der LXX, in den alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen haben wir die Quellen für ältere vom textus receptus noch unabhängige Gestalten des hebräischen Pentateuchtextes zu sehen.

Wenn man von den vorauszusetzenden älteren Texten der LXX absieht [2]) und nur den jetzt zugänglichen Text berücksichtigt, so haben wir in ihm, dem Pentateuch der Samaritaner und dem textus receptus drei Haupttypen des Pentateuchtextes. Vergleicht man sie miteinander, so kann man wohl nicht bestreiten, daß der textus receptus in mancher Hinsicht die altertümlichste Gestalt des Textes darstellt. Anderseits wird es heute wohl keinen ernst zu nehmenden Forscher geben, der mit Gesenius [3]) darin übereinstimmt, daß die Lesarten des samaritanischen Pentateuchs überhaupt nur an vier Stellen denen des textus receptus vorzuziehen sind. Gewiß darf man den samaritanischen Pentateuch nicht

1) Vgl. die oben zitierten Ausführungen Aptowitzers; vgl. auch betr. Aquilas: C. Steuernagel, Einleitung ins Alte Testament (1913), S. 21.

2) Vgl. oben S. 419 f.

3) A. a. O., S. 61 ff.

überschätzen. Er stellt eine — wenn auch sehr alte — **Bearbeitung** des Urtextes dar, auch abgesehen von den eigentlichen Änderungen der Samaritaner [1]). Aber gerade wegen seines Alters wird man ihn stets auf das sorgsamste beachten müssen, um so mehr, als seine Lesarten auch in jüdischen Kreisen und in nachchristlicher Zeit sehr weit verbreitet waren.

Die Tatsache, daß der textus receptus altertümliche Formen erhalten hat, daß er auch sonst dem vorauszusetzenden Urtext des Pentateuchs in mancher Hinsicht näher steht als die anderen bekannten Textgestalten, kann noch nicht beweisen, daß wir es bei ihm mit einer Textgestalt zu tun haben, die seit den ältesten Zeiten unverändert gehalten geblieben ist. Es ist doch eine Tatsache, die sich nicht leugnen läßt, daß die Lesarten des textus receptus in vorchristlicher Zeit keine Rolle gespielt haben können. Und ausdrücklich ist es bezeugt, daß zu seiner Herstellung alte Handschriften zu Rate gezogen wurden. Daß dieser Text aus dogmatischen Gründen gelegentlich korrigiert wurde, beweisen die Tiqqune Soferim. Und nicht zu leugnen ist, daß die Zahlen in der Chronologie der Urväter und Patriarchen, so wie sie der textus receptus bietet, in vorchristlicher Zeit nicht bezeugt sind —, wahrscheinlich nicht vorhanden waren [2]).

Mir erscheint für das Verständnis der alttestamentlichen Textgeschichte grundlegend zu sein die Erkenntnis, daß unser textus receptus überhaupt erst das Ergebnis einer kritischen Redaktion des Vulgärtextes darstellt, die um 100 n. Chr. von den Vertretern des offiziellen Judentums vorgenommen worden ist. Man hat sich bei dieser Bearbeitung bemüht, eine alte und zuverlässige Textgestalt herzustellen. Für diese Bearbeitung hat man alte Handschriften benutzt. Mit Hilfe dieser Handschriften hat man alte Lesarten und Formen, die in den sonst kursierenden Texten längst beseitigt waren, wieder hergestellt, Zusätze im Texte ausgeschieden, Aramaismen getilgt. Manches in den alten Handschriften wird undeutlich gewesen sein. Die puncta extraordinaria, schon in der Mischna und in alten Midraschen erwähnt, werden

1) Siehe oben S. 403 f.

2) Siehe oben S. 407 f.

darauf hinweisen. Manches wird — aus Gründen, die uns heute kaum noch erkennbar sind — absichtlich korrigiert worden sein.

Aber für die jüdischen Gemeinden ist das, was hier entsteht, und wofür sich die Vertreter des offiziellen Judentums mit aller ihrer Autorität einsetzen, etwas Neues. Da man aber dieser neuen Textgestalt das Zutrauen entgegenbrachte, daß sie dem ältesten Texte angenähert ist, und da die Umstände für die Verbreitung dieses Textes nach der Zerstörung der Stadt und bei der allgemeinen Neuregelung der Verhältnisse des Judentums sehr günstig waren, konnte dieser Text mit Hilfe der für ihn entstehenden Masoreten bald durchgesetzt werden. Die Masoreten werden die vorhandenen Handschriften durchkorrigiert haben — daß dasselbe später beim vokalisierten Texte geschah, können wir ja noch urkundlich nachweisen [1]) —, sie werden neue, korrekte Handschriften geschrieben haben, sie haben Regeln aufgestellt, die für korrekte Bibelhandschriften maßgebend wurden.

Sobald dieser neue textus receptus zu Ansehen gelangte, zeigte sich, daß die bisher gebrauchten Übersetzungen mit ihm nicht übereinstimmten. Auf Grund dieses Textes entstand die Revision des Theodotion, die neue, noch getreuere Übersetzung des Aquilas. Die gesamte rabbinische Literatur mußte diesem Texte angeglichen werden, insbesondere die Targume einer gründlichen Bearbeitung unterzogen werden. Natürlich beseitigte man zuerst alle erheblicheren Abweichungen. So sind die noch lange Zeit bestehenden kleineren Abweichungen, die Aptowitzer nachgewiesen hat, zu verstehen. Es ist kein Wunder, daß diese Abweichungen gerade mit dem LXX-Text Verwandtschaft aufweisen.

Durch die neuen griechischen Übersetzungen der Juden wird Origenes auf die revidierte Textgestalt aufmerksam. Er erkannte die Geltung, die der textus receptus zu seiner Zeit allgemein bei den Juden genoß, das relativ junge Alter desselben blieb ihm verborgen. Seine Hexapla ist eine Zusammenstellung von Übersetzungen, die auf die alten Vulgärtexte zurückgehen, mit solchen, die bereits den textus receptus voraussetzen.

1) Siehe oben S. 430.

Die Geschichte der griechischen Pentateuchübersetzung ist gleichbedeutend mit einer allmählichen Angleichung von Übersetzungen, die dem alten Vulgärtext nahestanden — von dem sich eine Gestalt bei den Samaritanern erhielt — an den textus receptus der Juden. Die älteste Form dieser Übersetzung rekonstruieren zu wollen, ist eine Utopie. Man wird im besten Falle eine oder die andere Revision dieser Übersetzung mit einiger Sicherheit bestimmen können. Die weitere Verbreitung einer Textgestalt ist zumeist erst die Folge von Überarbeitungen und steht am Abschlusse einer gewissen Entwicklung, nicht am Anfange. Ich glaube nicht, daß die Übereinstimmung der hauptsächlichsten, aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert stammenden Textgestalten dem „ursprünglichen" Text der griechischen Übersetzung nahebringt, trotzdem dies seit Lagarde als eine Art Evangelium gilt.

Die Samaritaner endlich hatten keinen Grund, ihren alten Text nach dem jüdischen textus receptus zu korrigieren oder gar diesen zu übernehmen. Sie konnten mit gutem Grunde behaupten, daß ihr Pentateuch der ältere sei. Er *ist* älter, und daß die Juden bei der Herstellung ihres textus receptus mit Hilfe alter Handschriften dem Urtexte in mancher Hinsicht näher kamen, interessierte sie nicht. So ist uns von ihnen ein solcher interessanter und altertümlicher Vulgärtext erhalten worden.

2.

Dogmatik und Ethik.

Von
Heinrich Pachali, Pastor in Kohlow.

I.

In neuerer Zeit mehren sich die Stimmen, welche gegen die übliche Trennung der Ethik von der Dogmatik Widerspruch erheben. Schon Th. Haering, der doch selbst noch den christlichen Glauben und das christliche Leben gesondert dargestellt hat, betonte, daß nur äußere Grüude der Zweckmäßigkeit zu dieser Trennung dessen veranlassen könnten, was in Wahrheit ein Ganzes bildete (s. Das christliche Leben, Calw und Stuttgart 1907, S. 9). Noch bestimmter äußert sich P. Wernle (s. Einführung in das theologische Studium, 2. Auflage, Tübingen 1911, S. 269). Nur die Größe des Stoffes und die Unmöglichkeit, in einem Kursus beide Gebiete irgendwie erschöpfend zu behandeln, gibt der Trennung ein gewisses praktisches Recht. Bei getrennter Behandlung bestehe aber die Gefahr des Mißverständnisses, als ob die Glaubenslehre das Wesen des Christentums und die Sittenlehre nur einen Anhang dazu enthalte. Damit würde „ein Christentum konstruiert, das der ganzen Predigt Jesu zuwiderläuft". Wernle erblickt deshalb in dem Streben nach enger Verbindung beider Lehrzweige zu einem Ganzen „eine echt evangelische Tendenz". Und G. Wobbermin, dessen Buch über „Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie" (Leipzig 1913) wohl die neueste große Arbeit an der theologischen Methodik darstellt, erklärt: „Die Sonderung von Dogmatik und Ethik darf überhaupt nur durch pädagogische Zweckmäßigkeitsgründe gerechtfertigt werden. ... Die christlichen Sittlichkeitsanschauungen sind selbst glaubensmäßig bedingt, ja sie sind selbst Glieder der christlichen Glaubensüberzeugung" (a. a. O. S. 136).

Für den akademischen Unterricht der Theologen dürfte hiernach wohl das Fortbestehen der Trennung von Dogmatik und Ethik auch weiterhin erwartet werden. Solche wissenschaftlichen Darstellungen aber, die nicht unmittelbar dem pädagogischen Zwecke dienen, sondern die Sache nach ihrem eigenen Wesen zur Erkenntnis bringen wollen, müßten im Sinne der genannten Fachmänner zur Gesamtbehandlung aller christlichen Erkenntnis bzw. Lehre sich entschließen. Einzelne Vertreter der sogenannten systematischen Theologie haben dies bekanntlich schon getan. Ich verweise nur auf die drei bedeutendsten neueren Versuche solcher umfassenden Lehrdarstellung: „Die Wissenschaft der christlichen Lehre" von M. Kähler (3. Aufl., Leipzig 1905); das „System der christlichen Lehre" von H. H. Wendt (Göttingen 1906/07) und „Das christliche Dogma" von A. Schlatter (Calw und Stuttgart 1911).

Unter diesen drei Bearbeitern ist Kähler derjenige, bei dem die Vereinigung der einzelnen Lehrzweige noch am losesten ist. Abgesehen davon, daß bei ihm die „christliche Apologetik", die „evangelische Dogmatik" und die „theologische Ethik" streng genommen schon durch diese verschiedenen Beiworte unter verschiedene Gesichtspunkte gestellt sind, werden seine „drei Lehrkreise" doch auch logisch auseinandergehalten. Die Apologetik soll von den Voraussetzungen des Rechtfertigungsglaubens, die Dogmatik von dem Gegenstande desselben und die Ethik von seiner Betätigung handeln. Wenn es aber für angängig erachtet wird, den Gegenstand des Glaubens für sich darzustellen, ohne auf die tätige Bewährung des Glaubens zu blicken, und umgekehrt, dann kann füglich nichts Grundsätzliches eingewendet werden gegen die herkömmliche Unterscheidung der Dogmatik von der Ethik mittelst des Gedankens, daß die eine die Credenda, die andere die Agenda zum Gegenstand habe. Und wenn die gemeinsame encyklopädische Einleitung nicht wäre, so hätte m. E. Kählers Werk ganz wohl in drei Teilen erscheinen können, als kleineres Seitenstück zu Franks drei „Systemen".

Im Gegensatz zu Kähler steht Schlatter insofern, als er den ethischen Stoff so auf verschiedene Kapitel und Paragraphen ver-

teilt, daß man fast von einer Zerstücklung und Zerstreuung reden muß. Seine Grundsätze über die Zusammengehörigkeit von Dogmatik und Ethik spricht er (a. a. O., S. 229) in folgenden Worten aus: „Zum Bekenntnis gehören sowohl die Aussagen über Gottes Werk als die über unsere Pflicht. ... Wir können nicht nur Gottes Werk betrachten, weil es in der Erweckung unserer Tätigkeit sein Ziel hat. Deshalb ist jede Dogmatik, die ohne Ethik fertig wird, eine Verirrung, weil sie die Leugnung des Willens, der Pflicht vor Gott und der Liebe zu Gott in sich hat. Ebenso ist eine Ethik, die ohne Gewißheit Gottes und ohne Verständnis seines Willens fertig sein will, unsittlich, weil sie das Beste an unserem Beruf verkennt und zur fruchtbarsten Arbeit, zu der wir befähigt sind, nicht nur nicht anleitet, sondern sie verdeckt und dadurch bekämpft. Die Regel, daß die Lehre von Gottes Gabe und die von unserem Beruf ein geeintes Ganzes bilden, bestimmt sowohl die Funktionen jedes einzelnen als die Aufgabe der Predigt und der wissenschaftlichen Theologie." In dem wirklichen Verfahren Schlatters finde ich aber den soeben schon angedeuteten Nachteil, daß die ethischen Probleme nicht so zusammenhängend, also auch nicht so vollständig durchgearbeitet sind, wie es bei anderer Stoffverteilung wohl möglich und sachlich nötig wäre.

Deshalb gebe ich dem „System" Wendts den Vorzug vor beiden anderen Werken. Wendt berührt sich in der Auffassung, daß „die christliche Glaubenslehre in ihrem ursprünglichen, echten Sinne aufgefaßt eine Lehre von der sittlichen Veranlagung und Bestimmung des Menschen und von der sittlichen Aufgabe des Christen als integrierende Bestandteile einschließt", (S. 21) mit den anderen, besonders nahe mit Wernle. Es gelingt ihm aber, dadurch, daß er die Hauptmasse des sonst der Ethik besonders zugewiesenen Stoffes in „die Lehre von der Gotteskindschaft" einarbeitet, einerseits eine festere Verbindung mit der Dogmatik herzustellen, als sie bei Kähler erreicht worden ist; anderseits bewahrt er doch den Zusammenhang der ethischen Stoffe mehr als Schlatter. Daneben ist anerkennend zu erwähnen, daß Wendt ausführlicher als alle übrigen die Frage erörtert, um die gestritten wird, und die geläufigen Gründe für und wider die Schei-

dung von Dogmatik und Ethik sorgfältig durchprüft (S. 12—22). Gleichwohl kann ich mich auch ihm nicht anschließen. Ich habe nicht nur das Bedenken, daß — wie sein „System“ zeigt — der Lehrabschnitt unverhältnismäßig umfangreich wird, der den ethischen Stoff aufnehmen muß. Solchen Schönheitsfehler in der Gedankenarchitektur könnten wir in den Kauf nehmen, wenn die Sache dadurch wirklich und erheblich gefördert würde; zumal da doch auch andere Lehrgebäude keineswegs strenges Gleichmaß im Umfang der „loci“ oder Systemglieder aufweisen. Aber ich finde, daß auch Wendt das Problem noch nicht in seiner Vollständigkeit erfaßt hat, welches hier gelöst werden will. (Wendt so wenig, wie die anderen, die ich nannte!) Und ich glaube, daß die Einsicht in das wirkliche Problem und die Beschäftigung mit ihm uns doch auf einen anderen Weg führen müssen, als Wendt will.

Die bisherige Behandlung des Problems kann deshalb nicht als ausreichend gelten, weil sie zu einseitig nur dem alten Schema der „credenda und agenda“ sich zugewendet hat. Auch Schlatters Formel „Gottes Werk und unser Beruf“ ist doch letztlich nur ein anderer Ausdruck dafür. Auf diese Formel ist sozusagen die enzyklopädische Arbeit, soweit sie die systematische Theologie betrifft, „eingestellt“ gewesen von früher her, und auch diejenigen, welche neuerdings einen enzyklopädischen Fehler zu spüren meinen, stehen noch im Bann jener Formel. Sie mißbilligen dieselbe. Sie finden, daß der Inhalt der Ethik nicht nur agenda, sondern auch credenda umfaßt: Die „glaubensmäßig bedingten“ Sittlichkeitsanschauungen, von denen Wobbermin redet. Auch sie fühlen sich verpflichtet, zugleich, ja mit besonderer Entschiedenheit, gegen eine mögliche intellektualistische Verkennung des evangelischen Glaubensbegriffes sich zu wehren. Sie betonen also, daß man vom Glauben nicht handeln könne, wie von einer bloßen, so oder so großen Summe von Vorstellungen. Wenn es sich nur darum handelte, dann möchte es möglich sein, den Glauben „in relativer Ruhe“ darzustellen, denn Vorstellungen können ja immerhin in einem Bewußtsein gleichsam abgelagert sein, ohne erregend auf den Willen zu wirken. Der Glaube aber soll doch ein Stellungnehmen zu Gott, unter Gott, für Gott sein, bei welchem die

ganze Willensrichtung des Menschen gottgemäß sein oder werden soll. Ohne diese Willensrichtung hätten wir tote Orthodoxie, nicht lebendigen Glauben. Folglich könne auch die wissenschaftliche Dogmatik den evangelischen Glauben nicht seinem Wesen nach darstellen, wenn sie ihn nicht in seiner den Willen bestimmenden Macht zeige.

Hiergegen vermöchten dann wieder die Anhänger der getrennten Behandlung von Glaubenslehre und Sittenlehre zu sagen, daß eine logische Scheidung doch nicht Bestreitung des religionspsychologischen Zusammengehörens ist; daß eine Dogmatik doch nicht sogleich den Willen, die Liebe zu Gott und die Pflicht vor Gott leugne, sobald sie dies alles nicht ausdrücklich darstelle, sondern einer koordinierten Disziplin zur Darstellung überließe. Auch dürften sie wohl fragen, ob nicht eine Ethik die Gewißheit Gottes zur fraglosen Voraussetzung haben kann, wenn sie auch in ihrem Rahmen keine Gotteslehre entwickelt. Zuletzt könnte man sogar zu der Erwägung gelangen: Ob nicht der Versuch, das in concreto Verbundene in abstracto zu scheiden, um jedes von beiden genauer analysieren zu können, grundsätzlich gemacht werden müßte, selbst wenn der praktischen Ausführung starke Schwierigkeiten in den Weg träten? — womit dann haarscharf die Antithese erreicht wäre zur These Haerings, Wobbermins und der anderen. Daraus ist aber zu entnehmen, daß innerhalb des alten Schemas eine endgültige Einigung überhaupt nicht erwartet werden kann. Aber die Einstellung auf dies Schema allein bedeutet noch aus einem anderen Grunde einen Mangel. Gesetzt selbst, wir überzeugten uns davon, daß mittelst dieser Formel keine Trennung von Glaubenslehre und Sittenlehre zu begründen wäre, so wäre es doch vorschnell, zu urteilen, daß aus beiden Disziplinen ein Gesamtlehrsystem gebildet werden muß. Es könnte doch noch andere Teilungsgründe geben. Es käme doch sehr darauf an, wie die Aufgabe und der Zweck zunächst der Dogmatik positiv zu bestimmen ist, wenn wir uns von dem Bann der alten Formel freimachen; und wer kann die Möglichkeit ausschließen, auch der Ethik einen Zweck zu geben, der ihr selbstständiges Fortbestehen rechtfertigte, auch in einem anderen Ver-

hältnis zur Dogmatik, als es in jener alten Formel ausgedrückt war?

Es ist nicht logisch, die Erörterung nur auf diesen einen Punkt zu beschränken. Wir kommen aber auch aus dem unbefriedigenden Zustand, in dem sich die systematische Theologie immer noch befindet, auf diese Weise nicht heraus. Im Blick auf diesen Zustand — zuständige Beurteiler haben sogar von einer „Notlage“ gesprochen; z. B. R. Seeberg, „Aus Religion und Geschichte“, II. Teil, Leipzig 1909, S. 60 — möchte einem dies ganze Verhandeln über Trennung oder Zusammenschweißung von Dogmatik und Ethik erscheinen wie Flickwerk an einem Bau, der in den Grundlagen erneuerungsbedürftig ist, ja an dessen Stelle ein Neubau schon so gut wie allgemein beschlossen ist. E. Troeltsch hat unlängst von der Dogmatik das bittere Wort gesagt: „Diese ist eine Wissenschaft, die heute nur in engsten theologischen Kreisen existiert und auch da kaum wirklich vorhanden ist“ (s. „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“, Tübingen 1911, S. 21). Und derselbe hat dem anderen Zweige der systematischen Theologie, der theologischen Ethik, so schwere Rückständigkeit vorgeworfen, daß wir, wäre der Vorwurf voll verdient, dieser Ethik eigentlich die Daseinsberechtigung für unsere Zeit absprechen sollten. Die durchschnittliche theologische Ethik habe „mit den lebendigen Problemen der Gegenwart gar nichts mehr zu tun“; sie sei insbesondere für die Kulturprobleme, wie sie Kierkegaard, Tolstoi, auch Johannes Müller aufgestellt haben, „völlig stumpf und blind“ (s. „Gesammelte Schriften, II. Band, Tübingen 1913, S. 569. S. 653/54, Anmerkung 58 in der Abhandlung: „Ethische Grundprobleme“). Man wird diese Urteile für allzu scharf halten dürfen. Aber bestreiten läßt es sich nicht, daß wir aus allen theologischen Lagern gegenwärtig viel mehr programmatische Forderungen zu hören und mehr oder weniger großangelegte Vorarbeiten zu sehen bekommen, als ausgeführte Systeme. Der Streit wogt nicht nur um jedes Stück vom Inhalt der Dogmatik, sondern auch um das Recht, den Zweck, die Leistungsfähigkeit der Dogmatik überhaupt. Und wenn auch die theologische Ethik ein wenig im Schatten der

Dogmatik gestanden hat (ich verwende diesen von Troeltsch entlehnten Ausdruck hier in dem Sinne, daß der Ethik weniger Eifer zugute gekommen ist, als der Schwesterdisziplin), so liegen doch auch auf diesem Gebiet schon einige bedeutende Arbeiten vor, die zu eingehendster Beschäftigung mit der Frage nötigen: Was soll und was kann christliche Ethik sein und leisten? Ich erinnere nur an Stanges „Einleitung in die Ethik" (Leipzig 1901), ferner an Herrmanns „Ethik" (5. Auflage, Tübingen 1913), dazu an die eben erwähnte Abhandlung von Troeltsch, die eine Besprechung von Herrmanns „Ethik" ist und noch weitere Perspektiven eröffnet als diese selbst. Stange fordert bekanntlich, daß die Ethik allen normativen Charakter abstreifen, auch auf Behandlung der konkreten Gestaltungen des Sittlichen verzichten und zu einer abstrakten Pflichtphilosophie werden soll, deren Hauptarbeit in der Analyse der sittlichen Begriffe und Urteile zu bestehen hätte, daneben noch in moralpsychologischen Beobachtungen über die Entstehung des sittlichen Willens. Bei Herrmann aber und Troeltsch erscheint vollends eine Verwandlung des ganzen Verhältnisses von Ethik und Dogmatik und damit eine Wandlung der ganzen Auffassung der Theologie vor uns. (Troeltsch selbst gebraucht ähnliche Worte einmal, um die geschichtliche Situation der Schleiermacherschen Ethik zu kennzeichnen, als deren einzigen Nachfolger — seit R. Rothe — er Herrmann betrachtet.) Die Ethik steht hier im Begriff, die übergeordnete, prinzipielle Wissenschaft zu werden, in deren Rahmen die Religionswissenschaft sich einfügt, um gewissermaßen an dieser Ethik ihre wissenschaftliche Sicherstellung zu haben, während früher eher umgekehrt die Sittlichkeit durch die Religion garantiert zu werden schien. Das sind die tiefgreifenden Probleme, die heute dem theologischen Ethiker gestellt sind, zu den Problemen dazu, die er im Stoff seiner Disziplin schon immer hatte und noch hat. Und im Zusammenhang mit diesen Problemen, in Abhängigkeit von der Entscheidung, die wir für sie finden, will und muß die enzyklopädische Frage nach dem Verhältnis von Dogmatik und Ethik von uns gestellt und beantwortet werden.

Es ist meine Absicht, im folgenden das Augenmerk hauptsächlich

auf die Ethik und das, was dieser m. E. nottut, zu richten. Auf das Gebiet der Dogmatik werde ich nur soweit mich begeben, als zur Klarstellung ihrer Grenzen gegenüber der Ethik — oder umgekehrt — erforderlich ist.

II.

Ein Blick auf die Dogmatik ist nun allerdings gleich am Anfang unentbehrlich.

Schon immer, ich darf sagen von da an, wo ich zuerst in die systematische Theologie eingeführt worden bin als Schüler Julius Kaftans, vor mehr als zwanzig Jahren — schon immer, sage ich, ist es mir als Zeichen eines nicht klar geordneten Verhältnisses erschienen, daß beide Wissenschaften, Ethik und Dogmatik, so, wie sie gewöhnlich aussahen, stofflich soviel Gemeinsames hatten. Die Dogmatik lehrte etwas und sogar sehr vieles über Sünde, Buße, Glauben, Bekehrung, Heiligung. Die Ethik rechnete das alles auch zu ihrem Stoff. Die Dogmatik handelte von der Kirche und den Gnadenmitteln, dabei auch vom Gebet, von dem auch schon in der Lehre von der göttlichen Vorsehung geredet worden war. Die Ethik konnte nicht umhin, in ihrem Verlaufe dem allen auch zu begegnen und des längeren dabei zu verweilen. Ich brauche es nicht an Beispielen im einzelnen nachzuweisen, wie da geschah, was geschehen mußte. Ganze Abschnitte, die in einer Ethik standen, hätten mit Leichtigkeit in eine Dogmatik versetzt werden können, und nicht wenige dogmatische Sätze hätte der Ethiker übernehmen können, ohne ein Wort zu verändern. War das richtig? War das zulässig, wenn doch beide Wissenschaften so verschiedene Ziele haben sollten, daß sie das Recht selbständigen Daseins hatten?

Es lag nahe, zu fragen, ob nicht einer von beiden, entweder der Dogmatiker oder der Ethiker, Übergriffe in das Nachbargebiet verübte. Und ich glaubte da eine gewisse, recht nachdenklich stimmende Beobachtung zu machen, die sich mir bei fortschreitender Bekanntschaft mit dogmatischer Literatur immer stärker aufgedrängt hat. Es ist doch merkwürdig, daß die dogmatischen Systeme (ich bitte das Wort hier nicht zu pressen, sondern als Bezeichnung

auch der Lehrdarstellungen gelten zu lassen, die auf Systembildung im strengen Wortsinn verzichteten) im wesentlichen immer wieder dieselben loci umfaßten, die schon den Stoff der altprotestantischen Dogmatik gebildet hatten, neben der noch keine selbständige Ethik stand. Vieles wurde wohl an andere Stelle gerückt, vieles inhaltlich anders bestimmt, sehr vieles oder alles kürzer erledigt, als es ein alter Scholastiker für erlaubt gehalten hätte. Aber der eiserne Bestand blieb, von der Gotteslehre bis zur Lehre von den letzten Dingen. Und so war es nicht nur bei Dogmatikern, die als Repristinatoren der alten Orthodoxie anzusprechen wären, sondern auch bei den modernen. Ja die „Erfahrungstheologie" eines Frank, oder — um nur noch ein lehrreiches Beispiel herauszugreifen — die „Dogmatik" J. Kaftans (5. und 6. Auflage, Tübingen 1909), welcher die eigentliche Hauptaufgabe der evangelischen Dogmatik darin sieht: „Die Erkenntnis zu entwickeln, die der christliche Offenbarungsglaube enthält" (S. 104) — auch diese sind in dem Punkte, von dem hier die Rede ist, mit einem Gerhard oder Quenstedt zu vergleichen. Nicht einmal der doch sicher zur Ethik gehörige locus de libero arbitrio fehlt bei Kaftan, wenn er auch an anderer Stelle steht, als bei Gerhard. Was besagt das aber? Es besagt, daß auch solche Dogmatiken tatsächlich immer noch „Wissenschaft von den kirchlichen Dogmen" treiben, auch wenn sie grundsätzlich ein ganz anderes Ziel sich gestellt haben. Wohl, sie stellen a u c h die christliche Glaubenserkenntnis dar, nach ihrem besten Vermögen. Aber sie stellen außerdem noch eine Fülle von anderem dar, und greifen damit über ihre Grenzen hinaus, in andere Gebiete hinein.

Es ist ja äußerst leicht zu verstehen, weshalb sie dies tun. Viele sind schon deshalb zu solchem Anschluß an den altdogmatischen Stoff veranlaßt, weil sie dem akademischen Unterrichtszweck entsprechen wollen. Sie nehmen deshalb die Belehrung über die alte Dogmatik in sich auf, und sind dann allerdings genötigt, ihre eigenen Ergebnisse aus der Kritik des alten Stoffes hervorgehen zu lassen. Es kommt dazu, daß sie grundsätzlich nicht geschichtslos spekulieren oder konstruieren wollen, sondern Wert legen auf den Zusammenhang mit der Vergangenheit. Ich halte

dies auch für unbedingt notwendig. Aber geben wir denn das Erbe der Väter preis, wenn wir uns entschließen, gewisse Teile aus der „Dogmatik" herauszunehmen, um sie in einer anderen theologischen Disziplin zu behandeln, in welche sie sachlich besser hineinpassen? Die alten Dogmatiker haben ihren Stoff in ganzer Fülle in einen Unterricht über die christliche Religion zusammengefaßt. Wie sie praktisch damit fertig geworden sind; wie z. B. Johann Gerhard seine „loci" vollständig im dogmatischen Kolleg vorgetragen hat, ist mir nicht bekannt. Wenn wir nun erkannt haben, daß wir den ganzen Stoff so nicht bewältigen können: Was ist dann besser, und worin zeigt sich dann mehr Treue gegen die Schätze der kirchlichen Überlieferung: darin, daß im Unterricht ein Torso und im dickleibigen Buche ein Chaos dargeboten wird — oder darin, daß wir versuchen, den Stoff nach innerlich berechtigten Kriterien in Teile zu zerlegen und diese dann auch reinlich für sich zu behandeln? Die Pflicht gegen die Kirche und das Interesse der freiesten Wissenschaft treffen in der Antwort zusammen, die hier zu geben ist.

Nun fragt sich aber, ob wir imstande sind, solche innerlich berechtigten Teilungsgründe aufzufinden; und damit werden wir an das erinnert, was vorhin schon zu sagen war. Das Schema der **credenda** und **agenda** mögen wir als ungeeignet erkennen; schon deshalb, weil die Ethik nicht nur Vorschriften für das Tun, sondern „Sittlichkeitsanschauungen" zu entwickeln hat. Wir finden die Aufgabe der Ethik also nicht richtig bezeichnet durch die Formel, sie solle lehren, was wir tun sollen. Nun, dann müssen wir eben die richtige Formel suchen, um die Aufgabe der Ethik zu bezeichnen, und das gleiche müssen wir für die Dogmatik tun; dann wird sich's ja zeigen, wie sich beide zueinander verhalten. Dann wird es aber freilich auch zu fordern sein, daß jede Disziplin dieser ihrer Aufgabe allein zu dienen hat und nicht etwa sich noch „Nebenaufgaben" stellen lassen darf. Wo nämlich letzteres zugelassen wird, da hört die klare Sicherheit auf: da ist der Willkür Tür und Tor geöffnet, und dem Eindringen von Stoff, der „eigentlich" nicht hineingehört, nicht zu wehren.

Das ist eine Inkonsequenz selbst an der erwähnten Dogmatik

von Kaftan, daß er neben der „eigentlichen Hauptaufgabe“ der Dogmatik noch anderes duldet. Immer zwar ist es noch gut, wenn wenigstens zum Bewußtsein gebracht wird, daß dies oder jenes „eigentlich“ nicht in die Dogmatik gehört. Wenn wir aber Ernst machen gerade mit der Formel, mit der Kaftan die eigentliche Hauptaufgabe der Dogmatik beschreibt, dann würde allerdings noch sehr vieles als nicht in die Dogmatik gehörig erscheinen, wovon keiner dies bisher gesagt hat.

Ich kann es im Rahmen dieser Arbeit nicht so ausführlich nachweisen, wie es den mannigfachen Gegnern gegenüber erforderlich sein würde, daß die evangelische Dogmatik in der Tat die Darstellung der christlichen „Glaubenserkenntnis“ zur rechtmäßigen und notwendigen Aufgabe hat. Es ist auch nicht möglich, hier religionspsychologische und erkenntnistheoretische Untersuchungen über das Zustandekommen des „Glaubens“ im evangelischen Sinne und darüber anzustellen, daß in solchem Glauben wirkliche Erkenntnis der göttlichen Realität enthalten ist. Dies alles kann ich hier nur als meine Überzeugung aussprechen. Wer aber zugibt, daß solche Glaubenserkenntnis möglich und wirklich ist, der muß freilich auch zugeben, daß Gegenstand solcher Erkenntnis nur das sein kann, was Objekt des Glaubens im evangelischen Sinne zu sein vermag, wozu der Christ diejenige innere Stellung einnehmen kann, die durch dies Wort „glauben“ bezeichnet wird. So kann aber der Christ weder zur Welt noch zu etwas in der Welt stehen, sondern nur zu Gott. Glaubenserkenntnis ist Gotteserkenntnis. Der Christ wird gläubig — das heißt: Er wird der Realität Gottes inne, indem er sich innerlich berührt oder vielmehr ergriffen und überwunden findet von der Allmacht des heiligen Liebeswillens, welcher das Wesen Gottes ist.

Unbezweifelter Gegenstand der Glaubenslehre muß also die christliche Gotteserkenntnis sein. Diese aber wird gewonnen aus der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Auch zu Jesus Christus tritt der Christ in das Glaubensverhältnis, denn er muß und darf bekennen: *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ* (2 Kor. 5, 19). Zweites Objekt der Dogmatik ist daher die Christuserkenntnis (bzw. Christuslehre). Im Wesen Gottes aber, wie der Christ es

erkennt, ist gegeben, daß Gott König ist. Die Erkenntnis der *βασιλεία τοῦ ϑεοῦ* ist ein Glaubensgedanke, und durch das Erfassen dieses Gedankens wird das „fromme Bewußtsein" des Christen so spezifisch bestimmt, daß ich es für gerechtfertigt halte, in der Dogmatik besonders darauf einzugehen. Also Gotteslehre, Christuslehre, Reichsgotteslehre, das wären die loci einer evangelischen Glaubenslehre. Alles übrige aber, was herkömmlich in der Dogmatik abgehandelt zu werden pflegt, Kosmologie und Anthropologie, Lehre vom ordo salutis, von der Kirche und von den Gnadenmitteln, auch die herkömmliche Eschatologie enthält nicht Glaubenserkenntnis im eigentlichen Sinne. Das ist schon dadurch ausgeschlossen, daß dies alles, wie gesagt, dem Christen nicht Objekt des Glaubens im evangelischen Sinne ist. Wohl ist die Erkenntnis des Christen von diesem allen auch „glaubensmäßig bedingt": sie würde sich nicht so gestalten, nicht den Inhalt gewinnen, den sie gewinnt, wenn nicht der Christ der Realität und des Wesens Gottes inne und gewiß geworden wäre. Deshalb ist es berechtigt zu sagen, daß auch zur christlichen Erkenntnis der Welt usw. eine „erleuchtete" Vernunft erforderlich ist. Tatsächlich aber ist diese weitere Erkenntnis nicht schon in der Glaubenserkenntnis eingeschlossen, sondern sie wird auf Grund dieser gewonnen, aus ihr abgeleitet durch Gebrauch der „erleuchteten" Vernunft. Deshalb sind diese articuli nicht puri, sondern — mag es auch die alte Dogmatik nicht genügend erkannt haben — mixti; und wenn es uns daran liegt, der Dogmatik ein Gebiet zu sichern, das nur ihr rechtmäßig zugehört und auf dem sie keine Konkurrenz neben sich hat, dann müssen wir darauf halten, daß keine articuli mixti aufgenommen werden. Sonst ist, wie ich das früher schon andeutete, alle klare Sicherheit der Abgrenzung dahin.

Ich bin darauf gefaßt, daß die erhebliche „Reduktion", die ich nach dem Gesagten an dem dogmatischen Stoff vorzunehmen nötig finde, starkes Befremden und Mißtrauen weckt. Ich möchte deshalb nicht unterlassen zu betonen, daß auch ich diese Erkenntnisse für durchaus wesentliche und notwendige Bestandteile der christlichen Erkenntnis überhaupt ansehe, und sie keineswegs aus

der Theologie auszuschließen gewillt bin. Nur in die Glaubenslehre stelle ich sie nicht ein, weil es sich in diesen Dingen um eine von der Glaubenserkenntnis charakteristisch verschiedene Erkenntnis handelt. Ich sehe nun die nächste Aufgabe darin, das Eigentümliche dieser christlichen Erkenntnis, die doch nicht Glaubenserkenntnis ist, positiv herauszustellen. Dann müßte es leicht sein, diejenige Disziplin zu bezeichnen, welche all den aus der Dogmatik herausgelösten Stoff christlicher Erkenntnis aufzunehmen hat.

Wird es eine „christliche Metaphysik" sein müssen? Der Name schon erregt gewisse Bedenken. Aber wir brauchen weder einen neuen Namen, noch eine neue Wissenschaft zu bilden. Die zur Aufnahme des bewußten Stoffes vollberechtigte und befähigte Disziplin ist vorhanden. Es ist die „theologische" Ethik.

III.

Der Nachweis für meine letzte Behauptung wird zu führen sein. Daß die Ethik bisher schon einen Teil dieses Stoffes zu bearbeiten pflegte, ersetzt natürlich diesen Beweis nicht, zumal da es eben nur ein Teil des Stoffes war, der in beiden Disziplinen gemeinsam vorkam. Wir werden aber finden, was wir suchen, wenn wir uns über das seelische Bedürfnis Rechenschaft ablegen, welches den Christen treibt, die betreffenden Erkenntnisse sich zu erwerben. Wir werden dann finden, daß es dasselbe ist, aus dem die innere Nötigung zur Beschäftigung mit der Ethik hervorgeht.

Wenn uns etwas feststeht, so ist es das, daß Ethik etwas ganz anderes ist als Metaphysik. Nicht der Trieb zu wissen, was wirklich ist, und von diesem Wirklichen ein — annäherndes — Gesamtbild zu erlangen, ist für jene maßgebend. Nicht das Seiende als seiend zu erkennen, sondern das Seiende nach einem gewissen Maßstab zu bewerten, den Wert des Seienden zu erkennen, ist das Ziel des Ethikers. Was er erkennt, ist auszusprechen in Werturteilen, nicht in Seinsurteilen. Wir werden später sehen, daß dies allerdings nur erst die Hälfte der Aufgabe bezeichnet. Aber soweit der Ethiker überhaupt das Konkrete,

Reale — oder sagen wir, um uns nicht mit erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten zu belasten, das empirisch Gegebene in seine Betrachtung zieht, so haftet sein Interesse nicht an der kausalen Erklärung dieses Empirischen, sondern an dem Wert — bzw. Unwert — desselben für einen Zweck, den der Ethiker als unbedingt aufgegeben, als das Seinsollende erkannt hat. Wenn also in der Ethik jeweils doch Tatsachenfragen behandelt werden — z. B. die Frage, ob es Willensfreiheit gibt, oder die, ob das „Gewissen" für eine apriorische oder durch Erfahrung erworbene Funktion des menschlichen Seelenlebens zu halten ist —, so sind dies eigentlich Vorfragen, die der Ethiker nur deshalb untersucht, weil die zuständigen empirischen Wissenschaften — psychologischer und geschichtlicher Art — ihm noch nicht die erforderlichen Ergebnisse geliefert haben. Die eigentliche Aufgabe bleibt immer das Bewerten. Ethik ist eine teleologische, eine Wertwissenschaft. Hierin darf ich vielleicht auf ziemlich weitgehende Zustimmung rechnen, wenigstens bei denen, die nicht mit Stange gehen, worüber später zu sagen sein wird, was nötig ist.

Meine Behauptung geht nun aber dahin, daß auch bei der Bearbeitung dieser Stoffe, wie sie bisher in der Dogmatik geschah, das Interesse im Grunde an dem Wert, nicht an dem bloßen Sein oder Gewordensein dessen haftet, was zu erkennen gesucht wird.

Beginnen wir mit etwas, wobei diese These zunächst am wenigsten zutreffend erscheinen mag, mit der Kosmologie, wie sie in der Dogmatik regelmäßig gegeben wurde. Hier wird doch die Welt auf Gottes schöpferische Setzung zurückgeführt, also kausal erklärt, wie sie entstanden ist. Aber ist es denn wirklich Aufgabe der Dogmatik, mit der Naturwissenschaft in Wettbewerb zu treten, oder etwa dieselbe ergänzen zu müssen, wo sie nicht mehr weiterkommt mit ihren Erkenntnismitteln? Wenn hierüber irgendeine Unklarheit möglich ist, so beruht das darauf, daß die Theologie ja einstmals die einzige Wissenschaft war, die es überhaupt gab. Damals mochte sie auch als Metaphysik und Physik in Anspruch genommen werden; und daher rührt es wohl, wenn noch jetzt manchmal die „Religion" (!) als volkstümliche Meta-

physik angesehen wird. Aber schon eine einfache Beobachtung kann uns auf die rechte Spur bringen. Das kosmologische Interesse des Dogmatikers geht doch an einer Fülle von Dingen der Welt vollkommen vorüber, die für eine wissenschaftliche, theoretische Weltbetrachtung von höchster Wichtigkeit sind; z. B. die Bewegungsgesetze der Himmelskörper, die Konstanz oder Wandlungsfähigkeit der chemischen Elemente, selbst das „Gesetz" von der Konstanz der Energie und das Entropiegesetz bleiben für den Dogmatiker vollkommen außer Betracht! — Er berücksichtigt nur das, was für den Christen als solchen von Wichtigkeit ist, was seine Christlichkeit entweder gefährden oder fördern und zur Betätigung anregen kann. Auch das ist also letztlich eine teleologische Betrachtung. Die Welt wird vom christlichen Standpunkt aus bewertet, indem sie als eine Kreatur Gottes gedeutet wird. Der Christ gelangt zu dieser Deutung, weil er als zum Wesen Gottes gehörig erkannt hat, daß Gott schlechthin „Herr" ist. Es muß alles, was existiert, unter ihm, von ihm abhängig gedacht werden — oder es entsteht ein logischer Widerspruch mit der durch Glaubenserkenntnis gewonnenen und deshalb dem Christen unerschütterlichen Gewißheit. Daß der Christ auf das Verhältnis der Welt zu Gott aber überhaupt reflektiert, und als Christ daran Interesse nimmt, das geschieht nur, weil er selbst in der Welt sich findet und von ihr nicht nur als physisches, sondern auch als erkennendes und wollendes Wesen tausendfältig bestimmt wird. Weil dies Weltverhältnis auch entweder positiv oder negativ Einfluß übt auf sein Verhältnis zu Gott, auf die Verwirklichung seiner Bestimmung für Gott, darum muß der Christ als solcher zur richtigen Wertschätzung der Welt zu gelangen suchen. Das ist der letzte Grund, der zur dogmatischen Kosmologie treibt. Aber wenn es so steht, wie gezeigt wurde, dann ist es in Wahrheit eine sittliche Bewertung der Welt, die vorgenommen wird. Denn die Verwirklichung der göttlichen Bestimmung ist dem Christen die oberste sittliche Aufgabe und der Endzweck aller Lebensentfaltung. Und zur Welt kann der Christ immer nur ein sittliches, kein religiöses Verhältnis haben.

Bei anderen Lehrstücken ist es leicht ersichtlich, daß ein Be-

werten nach der für den Christen geltenden höchsten Norm stattfindet. Wenn z. B. die Kosmologie auf die Frage nach der Vollkommenheit der Welt eingeht; oder wenn die Sündenlehre auftritt, so ist dies ganz handgreiflich. Wir dürfen ja nicht vergessen, daß im Christentum das Religiöse und Sittliche, die Stellung des Menschen zu Gott und sein sittlicher Wert zusammenfallen. Das Gottgemäße ist das Sittliche, das Gottwidrige ist das Unsittliche. Gewiß, „Sünde" ist ein Begriff, der nur Raum hat, wo man Gottes inne geworden ist. In einer atheistischen oder pantheistischen Gesamtanschauung würde dieser Begriff nicht vorkommen, oder doch nur in sprachlicher Anpassung ohne vollen Sinn verwendbar sein. Aber wir reden ja von keiner philosophischen, sondern von theologischer, christlicher Ethik, und diese kann die „Lehre von der Sünde" völlig in sich aufnehmen.

Bei der Lehre von der Kirche zeigt es schon die altüberlieferte Unterscheidung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, daß letztlich ein Bewerten des Empirischen nach dem Maßstab des Ideals ausgeübt wird. Hinsichtlich der Stufen des Heilsweges aber und der Gnadenmittel liegt es doch so, daß wir von dem allen in der Dogmatik Aussagen machen auf Grund von Erfahrungen, die wir entweder selbst machen oder bei anderen, z. B. den biblischen Schriftstellern, bezeugt finden. Wir schätzen auf Grund solcher Erfahrungen gewisse Erlebnisse, seelische Vorgänge und Anregungsmittel zu solchen eben nach diesem erfahrenen Wert für die Entfaltung gottgewollten Lebens, also christlich-ethisch. — Und endlich die Eschatologie. In ihr ist von Erkenntnis überhaupt wenig. In Wirklichkeit nur das, daß wir gewiß sind, daß Gottes Zielsetzung ewig ist, und daß Gottes Ziel erreichen die Vollendung alles dessen ist, was ein Christ wollen kann, also die Seligkeit. Diese Erkenntnis ist allerdings mit der Gotteserkenntnis so fest verbunden, daß sie als Seinsurteil schon in der Gottes- oder auch in der Reichsgotteslehre vorkommen muß. Ich erwähne dies erst hier, weil ich an die herkömmliche Eschatologie denke, die mit gewissen biblischen Andeutungen eine Vorstellung von den letzten Dingen zu geben versucht, gegen die aus ethischen Gründen Verwahrung einzulegen ist; und ferner

deshalb, weil etwas aus der herkömmlichen Eschatologie bestimmt in die Ethik hineingehört: der Christ muß als sittliche Persönlichkeit Stellung nehmen zu der Naturtatsache des Sterbens.

All dies wertende Stellungnehmen ist nun, wie wir sahen, glaubensmäßig bedingt. Es geschieht so, wie es bei dem Christen geschieht, nur, weil dieser seine Glaubenserkenntnis von Gottes Wesen und Willen gewonnen hat. Zustande aber kommen diese Werterkenntnisse mittels der eigentümlichen Funktion, die wir hier nicht weiter zu untersuchen haben, die wir aber alle kennen und als sittliches Urteilen, als Erkennen des Seinsollenden bzw. Nichtseinsollenden tatsächlich fort und fort betätigen. Wir wissen, daß solche Funktion auch der Nichtchrist betätigen kann und muß. Wir ersehen aber auch, daß das sogenannte „sittliche Gefühl" modulationsfähig ist und wirklich moduliert wird durch den Inhalt dessen, was der Mensch als wertvoll kennen lernt. Bewußt oder unbewußt wertet der Mensch das Empirische anders, wenn er höhere Daseinsformen kennen lernt, als vorher. Es tritt in sein Bewußtsein etwas ein, was er in stärkerem Grade als seinsollend empfindet, als alles früher Gekannte. Dann gelangt er unvermeidlich zu einer anderen Bewertung alles früher Gekannten, unter Umständen zu einer Umwertung aller seiner Werte. So verstehen wir völlig, daß das Erlangen der Glaubenserkenntnis eine ganz besondere Modulation des sittlichen Gefühls zur Folge hat. Das Erkenntnisorgan aber bleibt doch dies sittliche Gefühl.

Ich glaube nun in dieser verschiedenartigen Erkenntnisbildung doch einen innerlich berechtigten Unterscheidungsgrund für die Dogmatik und die Ethik finden zu können. Jene hat es mit der Glaubenserkenntnis, diese mit der sittlichen Erkenntnis des Christen zu tun. Daß es an ausreichendem Stoffe für beide nicht fehlt, brauche ich nicht mehr erst zu erwähnen.

Ethik, d. h. christliche, theologische Ethik würde also noch dem bisher Gefundenen eine „christliche Wertlehre" zu liefern haben. Als solche hätte sie wissenschaftlich — d. h. in planmäßiger, bewußt den uns bekannten Erkenntnisgesetzen unterworfener Denkarbeit, und möglichst vollständig — diejenigen Werturteile zu

entwickeln, zu denen der Christ als solcher gelangt in bezug auf alle Erscheinungen seiner Innenwelt und seiner Umwelt, die er als Stoffe und Formen erfahrungsmäßig kennen gelernt hat, an welchen und innerhalb deren ein dem Willen Gottes entsprechendes Leben zu entfalten ist. (Daß es auch negative Werturteile gibt, versteht sich dabei von selbst.)

Es fragt sich, ob damit die Aufgabe der Ethik erschöpft ist, daß sie eine „Wertlehre“ liefern soll. Ich verneine diese Frage; denn zur Vollständigkeit der sittlichen Erkenntnis des Christen gehört nicht nur, daß er das Empirische am Ideal göttlicher Bestimmung richtig zu messen, sondern daß er auch die rechte Verfahrungsweise zu erkennen fähig ist für das Leben und Wirken, um im Empirischen auf das Ideal hinzuarbeiten. In diesem Sinne ist es berechtigt, von der Ethik zu fordern, daß sie Auskunft geben soll über die agenda. Zur Erfüllung dieses berechtigten Verlangens würde die Ethik neben der „christlichen Wertlehre“ noch einen zweiten Teil enthalten müssen, für den ich die Bezeichnung „christliche Normenlehre“ anwenden möchte. Einige Worte über die Ausgestaltung beider Teile, sowie darüber, daß weitere Aufgaben außer diesen beiden nicht zu stellen sind, mögen weiter unten gestattet sein; denn der Begründung bedürfen meine Vorschläge naturgemäß. Auch ist klar, daß über die Ausführbarkeit derselben wenigstens etwas Vorläufiges festgestellt werden muß, wenn auch nur ein Versuch damit gemacht werden soll. Es möchte aber leicht verlorene Mühe sein, jetzt schon an die Ausführung einer Ethik nach meinem Vorschlage zu gehen; denn wir erinnern uns, daß gewichtige Autoritäten ganz andere Zielsetzungen für diese Wissenschaft zur Verhandlung gestellt haben. Mit denen müssen wir uns erst auseinandersetzen.

IV.

„Die Ethik würde das sittliche Urteil überflüssig machen, wenn sie es sich zur Aufgabe machte, die Normen des sittlichen Lebens zu bilden, und sie würde auf der anderen Seite die Bildung des sittlichen Urteils nicht erleichtern und fördern, wenn sie dem, dessen Urteil gebildet werden soll, das fertige Urteil entgegen-

stellt". „Die Bildung der sittlichen Normen ist Sache des sittlichen Urteils; wenn daher die Bildung der sittlichen Normen zu einer Aufgabe der Wissenschaft gemacht wird, so bedeutet das erstens eine rationalistische Verkennung dessen, worin die Eigentümlichkeit der sittlichen Erkenntnis besteht, während zweitens die Bildung der sittlichen Normen durch die Wissenschaft die Vollständigkeit und Sicherheit der sittlichen Normen beeinträchtigen muß. Ebensowenig kann es die Aufgabe der Ethik sein, den Inhalt der Normen, nach denen sich das menschliche Handeln richten soll, zu begründen. Alle darauf abzielenden Versuche führen entweder zu einer Abstraktion, zur begrifflichen Verallgemeinerung einzelner Merkmale des Sittlichen, oder aber sie leiten die sittlichen Werte ab aus dem, was sonst als wertvoll betrachtet wird und doch die sittlichen Werte nicht zu begründen vermag".

„Diese Unzulänglichkeit der normativen Ethik hat nun aber letzten Endes ihren Grund gerade darin, daß sie eine normative Wissenschaft sein will. Weil nämlich die Ethik eine normative Wissenschaft sein will und sich demgemäß ausschließlich für den Inhalt, welchen das sittliche Urteil und das sittliche Handeln haben soll, interessiert, bleibt sie prinzipiell in der Sphäre des sittlichen Urteils ... die ethischen Systeme haben dementsprechend keine andere Bedeutung als die, welche das sittliche Urteil jedes Laien hat ... Mag immerhin der Ethiker gründlich und zusammenhängend sich mit den Problemen des sittlichen Lebens beschäftigen, seine Aussagen laufen schließlich doch auf die Bewertung des Lebens hinaus. Die Bewertung aber ist niemals das Ergebnis der Wissenschaft, sondern das Ergebnis des Urteils".

„Die Formulierung der sittlichen Normen als allgemeingültiger Regeln zum Zweck der Belehrung über das Sittliche ist daher prinzipiell und in jeder Beziehung zu verwerfen, während sie in der Tat auch niemals mehr zu bieten vermag als eine Wiederholung des individuellen sittlichen Urteils, welches der betreffende Ethiker hat."

So heißt es bei Stange im ersten Teil der Einleitung in die Ethik, die ich früher schon angeführt habe. (Seite 12; Seite 39/40). Unter das Gericht dieser Worte würde die Ethik fallen,

die ich im Sinne habe; denn wenn auch eine christliche Normenlehre nicht in imperativischer Form gehalten zu sein braucht, so ist es doch schon mit dem Namen gesagt, daß sie allerdings normativen Charakter wird beanspruchen sollen, und die christliche Wertlehre denke ich mir auch — das dürfte schon zu erkennen gewesen sein — nicht bloß als Analyse des Wertbegriffs oder psychologische und erkenntnistheoretische Untersuchung der Wertgefühle und Werturteile, sondern als eine möglichst konkrete Welt-, Menschheits- oder Lebens-Wertphilosophie vom christlichen Standpunkt aus. Ich könnte nun gegen Stange geltend machen, einmal, daß er doch selbst sein Gesamtwerk nicht unter dem Namen „Ethik", sondern nur „Einleitung in die Ethik" hat ausgehen lassen. Ist das nicht wie ein Eingeständnis, daß die von den konkreten Gestaltungen des Sittlichen grundsätzlich absehende Untersuchung der ethischen Grundbegriffe, des Wesens und der Entstehung des Sittlichen doch noch nicht das ist, was wir zu finden erwarten, wo man uns Ethik darzubieten unternimmt, sondern nur erst eine vielleicht sehr nötige Vorarbeit dazu? Ich könnte zweitens darauf hinweisen, daß genau das gleiche, was Stange von der normativ sein wollenden Ethik sagt, auch von der Dogmatik zu sagen sein würde. Ist aber Stange selbst willens, auch solche Konsequenzen zu ziehen? Doch es soll nicht ad hominem argumentiert werden. Es sind wirklich zwei der Aufklärung bedürftige Fragen, auf die wir durch Stange aufmerksam gemacht werden. Wie verhält sich wissenschaftliche Ethik als Wert- und Normenlehre zu dem sittlichen Werturteil und Pflichtbewußtsein, kurz, zu der sittlichen Erkenntnis, die der Christ als solcher besitzt und besitzen soll, auch ohne wissenschaftlich geschult zu sein? Und wie steht es um die Allgemeingültigkeit von Erkenntnissen, wenn doch zuzugeben ist, daß auch der wissenschaftliche Ethiker letztlich von seinem individuellen Standpunkt aus urteilt und sich niemals zu einem überindividuellen Weltgeist auszuweiten vermag?

Zur ersteren Frage sage ich folgendes: Ich sehe mit Julius Kaftan in der „Wissenschaft" nichts anderes, als eine planvolle Erweiterung und Berichtigung des „gewöhnlichen Wissens" (siehe

Die Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1888, Seite 318 bis 322). Die Anwendung dieser Formel auf das Verhältnis der „wissenschaftlichen" Ethik zur „gewöhnlichen" sittlichen Erkenntnis zeigt zunächst mit voller Klarheit, daß es allerdings zwischen beiden eine Art von Wettbewerb geben zu können scheint, sofern beide auf dasselbe Objekt sich richten. Ich erkenne z. B. schon durch meine eigene sittliche Erkenntnis, daß Wahrhaftigkeit sittlich wertvoll, Unwahrhaftigkeit wertwidrig ist, und brauche nicht erst den gelehrten Herrn Ethiker zu bemühen, daß der mich solches erkennen lehre. Ja wenn es irgendwo so gemeint würde, als ob durch die Aufstellung einer normativen wissenschaftlichen Ethik der einzelne von der Anwendung seiner eigenen Urteilskraft in sittlichen Dingen dispensiert — oder, je nachdem er es aufnimmt, gewaltsam am eigenen Urteilen verhindert werden sollte, dann wäre das selbstverständlich ein aufs schärfste zu bekämpfender Fehler; denn dabei gerieten wir ja in die bedenklichste Heteronomie, und könnten im Probabilismus und dergleichen Abgründen untergehen. Aber anderseits zeigt unsere Formel selbst wieder den richtigen Weg. Bedarf denn etwa die „gewöhnliche" sittliche Erkenntnis nicht der Berichtigung und Vertiefung und Erweiterung nach allen Seiten hin? Finden wir nicht bei den einzelnen, ja bei ganzen Volksschichten und Gesellschaftsklassen oft recht bedenkliche Verwirrung der sittlichen Anschauungen und Trübung oder ungenügende Ausbildung des sittlichen Urteils? Zeigt nicht wiederum die Erfahrung, daß das sittliche Urteil des einzelnen wie der Völker sich „weiterbilden" läßt? Soll nun die Klärung und Erweiterung des sittlichen Erkennens der „Entwicklung" überlassen bleiben? Soll sie nicht in planmäßiger Erkenntnisarbeit gesucht werden?

Freilich ist es richtig, was Stange wiederholt in Erinnerung bringt, daß sittliche Belehrung allein die praktische Sittlichkeit noch nicht zuwege bringt, oft gar nicht einmal fördert. Auch ist bereits bestätigt worden, daß eine kasuistische Reglementierung des individuellen Lebens durch Sittenlehre sogar schädlich ist. Aber um Kasuistik braucht es sich doch nicht gleich zu handeln, — wir werden das später noch sehen; — von einer völligen

Nutzlosigkeit ethischer Belehrung für die praktische Sittlichkeit kann jedenfalls auch nicht die Rede sein. Es kommt doch vor, daß der einzelne in seinem persönlichen Urteil über sittliche Dinge sich selbst unsicher und unklar fühlt, und sogar Belehrung sucht. Ich weiß, daß selbst Theologen, die doch für viele andere in solchen Fällen die sachkundigen Berater zu sein haben, je und dann zu einer guten wissenschaftlichen Ethik greifen, um an den klaren Gedanken eines Meisters selbst Klarheit zu gewinnen und den entscheidenden Gesichtspunkt zu finden, von dem aus ein konkretes Problem zu lösen ist. Im übrigen braucht die wissenschaftliche Ethik ja gar nicht unmittelbar auf den einzelnen, auf den Mann aus dem Volk praktisch zu wirken. Sie hat für die Durchsetzung ihrer Erkenntnis im geistigen Leben überhaupt zu sorgen, zunächst unter den geistig führenden Kreisen; von da werden ihre Ergebnisse allmählich Allgemeinbesitz, gehen in das „gewöhnliche" Wissen über. So angesehen, entfällt die Sorge um Verdrängung des sittlichen persönlichen Urteils durch die Ethik. Aber noch besteht der zweite Einwand. Kann solche Ethik wissenschaftlich sein? Ihres „praktischen" Charakters wegen könnte sie es, nach Stange, ganz wohl; denn es gibt praktische Wissenschaften. Aber Stange rechnet es zu den Merkmalen der Wissenschaft, daß ihre Sätze allgemeingültig sein müssen. Wie können die sittlichen Urteile des einzelnen Ethikers dies zu sein beanspruchen?

Ich bemerkte schon, daß ein analoges Bedenken auch den Dogmatiker treffen würde, und ich erinnere daran, daß die Konsequenz, die vielleicht Stange nach dieser Seite nicht zieht, doch tatsächlich schon gezogen worden ist, z. B. von Herrmann. In der Tat, Herrmanns bekannte Gedanken: daß die christliche Gemeinschaft aus Menschen von individueller Art besteht, deren Eigenart nicht nivelliert wird, sondern gerade zur Blüte kommt, wenn sie religiös lebendig werden; daß die religiösen Gedanken bei jedem aus besonderen Erlebnissen entstehen, die gerade ihm die wichtigsten sind und die eigentümliche Art seines inneren Lebens ausmachen; daß deshalb Christen niemals völlig einig sein können in ihren Glaubensgedanken, und daß deshalb die

Dogmatik nicht die Gedanken des Glaubens, sondern nur das Wesen des Glaubens normativ darzustellen vermöge (vgl. „Christlich protestantische Dogmatik" in „Kultur der Gegenwart", Teil I, Abteilung IV, 2, zweite Auflage. Berlin und Leipzig 1909, Seite 163 ff.) bilden eine bemerkenswerte Parallele zu Stanges Ausführungen über die normative Ethik. Gerade deshalb ist das Durchdenken dieses Punktes von doppeltem Wert, weil die Klärung des Sachverhalts der Dogmatik und der Ethik zugleich nützt.

Vorausgesetzt wird, daß die Individualität des einzelnen Dogmatikers oder Ethikers, seine persönliche Glaubenserkenntnis und sein persönliches sittliches Urteil, allerdings in seinem Werke zur Aussprache kommen muß. Eine dogmatische Behandlung der Lehre ohne eigene Überzeugung hat bekanntlich auch Schleiermacher für unmöglich erklärt (Kurze Darstellung des theologischen Studiums, § 196 der zweiten Auflage), obwohl er die Dogmatik als die zusammenhängende Darstellung der Lehre, wie sie zu einer gegebenen Zeit geltend ist, also als historische Disziplin aufgefaßt wissen wollte. (Wenn dies gelegentlich so ausgelegt wird, als ob nur ein „religionsgeschichtliches", ein „neutrales historisches Referat" von Schleiermacher beabsichtigt würde [vgl. z. B. K. Heim, Leitfaden der Dogmatik I. Teil. Halle 1912, Seite 3], so ist dies unrichtig). Aber wie gelangen wir dann von der persönlichen Überzeugung zur Allgemeingültigkeit?

Es genügt nicht, darauf hinzuweisen, daß doch trotz aller individuellen Ausgestaltungen viel Gemeinsames dargestellt werden kann, und daß insbesondere in der Ethik inhaltlich weitgehende Einigkeit herrscht. Auch können wir uns nicht mit der kühnen Hoffnung trösten, der „rechte" Dogmatiker werde „divinatorisch" in der Seele seines Volkes zu lesen verstehen und als der große Mann erscheinen, der seiner Zeit sagt, was sie will (vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, herausgegeben von G. Lasson. Leipzig 1911, S. 368); er werde das lösende Wort, die glückliche Synthese aller Antithesen bringen. Solche Heroen mögen der Kirche dann und wann als Reformatoren und „Kirchenväter" geschenkt werden. Wir aber sind auf methodisches Arbeiten angewiesen. Was sollen wir also tun?

Wir müssen nach dem neuerdings öfters vernommenen Rat handeln, den scheinbar unausbleiblichen Fehler bewußt zu begehen. (Ich entlehne diese Wendung von F. Traub, Theologie und Philosophie. Tübingen 1910, Seite 178; vgl. dazu Wobbermin, Die religionspsychologische Methode, S. 408, und H. Faber, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Tübingen 1913, S. 66). Das bedeutet in unserem Fall: Wir müssen grundsätzlich gegenwärtig behalten, daß der einzelne Darsteller in den Schranken seiner Individualität steht. Aber der einzelne Dogmatiker bzw. Ethiker steht auch nicht da als praeceptor Germaniae, geschweige denn daß er urbi et orbi ex cathedra zu verkündigen hätte, was credenda und agenda seien. Seine Arbeit gilt dem, was wir als Aufgabe der Wissenschaft erkannt haben: beizutragen zur Erweiterung und Berichtigung der vorhandenen Erkenntnis. Leistet er das wirklich, dann wird er darin auch normativ sein und früher oder später, mittelbar oder unmittelbar, Anerkennung finden. Also nicht normativ in dem Sinne ist die Darstellung des einzelnen, daß seine „Lehre" von allen Hörern und Lesern unbedingte Zustimmnng und restlose Nachahmung zu fordern hätte. Nicht Symbol, nicht regula fidei, sondern Unterricht in christlicher Erkenntnis soll die Dogmatik und Ethik sein. Und das kann die Wissenschaft sein, nicht nur dadurch, daß sie die Glaubensgedanken und sittlichen Urteile früherer bzw. der ältesten Christen darlegt und zu deren Verständnis anleitet, sondern auch ganz wesentlich dadurch, daß sie in die theoretischen und praktischen Probleme der Gegenwart einführt und die religiösen Erfahrungen bezeugt, sowie die sittlichen Erkenntnisse mitteilt, welche der Lehrende selbst gewonnen hat, unter gleichzeitiger gehöriger Rechenschaft über den Weg, auf dem er selbst planmäßig in geistiger Arbeit an diesen Problemen vorwärtsgeht. — Daß dabei nicht irgendbeliebige religiöse, sondern *christliche* Erfahrungen mitgeteilt werden, und daß die Christlichkeit derselben in der Vergleichung mit den Zeugnissen des geschichtlichen Christentums erkennbar werden muß, führe ich hier nicht weiter aus. Überhaupt sehe ich nun wieder von der

Dogmatik ab und wende mich der Ethik allein zu. — Es wird nach dem Gesagten zu verstehen sein, daß und inwiefern eine christliche Wert- und Normenlehre trotz der Individualität dessen, der sie aufstellt, klärend auf die sittliche Erkenntnis überhaupt wirken kann, und wenn sie das tut, ist es genug, auch wenn sie nicht so normativ ist, wie eine infallible Definition. Nebenbei sei noch angedeutet, daß bei solcher Auffassung die Gefahr, um der wissenschaftlichen Ethik willen sich vom eigenen sittlichen Urteil zu dispensieren, füglich nicht mehr bestehen kann.

Damit verlasse ich die von Stange eingeleitete Diskussion und wende mich der Frage zu, die bei Herrmann und Troeltsch im Vordergrunde steht.

Der Gedanke, die Ethik zur prinzipiellen, übergeordneten Wissenschaft zu machen, in deren Rahmen die „Religionswissenschaft" einzufügen wäre, kann doppelte Tendenz haben. Erstlich apologetische, und das findet sich in der Tat bei Herrmann, fehlt auch nicht bei Troeltsch, der freilich keine „Absolutheitsapologetik" treiben will, sondern die Aufgabe darauf beschränkt, „im Zusammenhang einer religionsgeschichtlich-geschichtsphilosophischen Betrachtung die christliche Sittlichkeit als die höchste der aus innerer, inhaltlicher Verbindung von Religion und Sittlichkeit stammenden Formationen der Ethik zu begreifen" (a. a. O. Seite 672). Noch ausgesprochener ist diese apologetische Tendenz bei H. Mandel, der ja den zweiten Teil seines weitausholenden Werkes „Die Erkenntnis des Übersinnlichen" geradezu überschreibt: „System der Ethik als Grundlegung der Religion" (Leipzig 1912). Es kann aber zweitens auch so gemeint sein — Troeltsch nähert sich dem stark, besonders da, wo er von Schleiermacher und Rothe spricht —, daß die Ethik eine Art von allgemeiner Kultur- oder Geschichtsphilosophie sein soll, und die Religion nur als ein Erzeugnis geistiger Kultur neben anderen dargestellt werden soll. Ich glaube, daß in der Tat Schleiermachers System der Sittenlehre ihrer prinzipiellen Anlage nach auf dies Ziel zu führen bestimmt ist, so daß Troeltsch sich auf sie mit Recht berufen kann.

Was nun die apologetischen Versuche betrifft, so muß ich

mich als Skeptiker dem ganzen Unternehmen gegenüber bekennen. Sobald es darauf ankommen würde, einem bewußten Nichtchristen auf diesem Wege das Christentum als notwendig zur wahren Sittlichkeit zu demonstrieren, scheitert der Versuch an der Unmöglichkeit, ihm zuvor die Unzulänglichkeit einer bloß „humanen" Ethik zu beweisen. Troeltsch hat es schon gegen Herrmann geltend gemacht (a. a. O. Seite 647), daß doch auch in der nichtchristlichen Welt hohe und ernste Sittlichkeit entfaltet worden ist, während auf der andern Seite die empirische Christenheit keineswegs ethischer Vollkommenheit sich rühmen darf. Das gilt auch gegen Mandel, der sich gelegentlich dem bekannten Satz nähert von den glänzenden Lastern der Nichtchristen, indem er behauptet, die Sittlichkeit könne nur durch die Religion von Grund auf neu gesetzt werden. Bei solcher Auffassung müßte letzten Endes die „prinzipielle" Ethik auf einen Beweis der Nichtsittlichkeit aller Nichtchristen herauskommen. Sie würde dann nicht der Theologie übergeordnet sein, sondern ihr mehr nur als negativer Hintergrund dienen. Das aber würde, wie gesagt, dem bewußten Nichtchristen unbeweisbar sein. Für den Christen aber bedarf es des Beweises von der Ethik aus nicht mehr. So würde das ganze Verfahren eines jener apologetischen Rüstzeuge von zweifelhaftem Werte sein, die im günstigen Fall Eindruck machen und die Wagschale zugunsten des Christentums neigen, aber stringent zu beweisen nicht vermögen. Zu welchem Ergebnis aber das von Troeltsch bezeichnete Beweisverfahren für die relative Höchstgeltung der christlichen Ethik führen wird, wage ich nicht zu beurteilen, solange noch keine Probe gemacht ist.

Zu dem anderen Programm der Ethik als allgemeiner Geschichts- und Kulturphilosophie habe ich folgendes zu bemerken.

Ich sehe keine Möglichkeit und auch keine Notwendigkeit für die Theologie, sich derartigen Versuchen zu widersetzen, obgleich wir wohl eine zu geringe Schätzung der christlichen Religion darin finden mögen, daß sie nur als ein Kulturstück neben andern hingestellt wird. In gewissen Kreisen könnte gerade ein solches Verfahren apologetisch wirken, insofern es den Verächtern der Religion als einer Kulturwidrigkeit entgegentritt. Aber

ich sehe auch schlechterdings nicht, wie eine solche Ethik das sollte leisten können, was ich als Aufgabe der theologischen Ethik bezeichnet habe, die Erweiterung und Berichtigung der christlichen sittlichen Erkenntnis. Entweder müßte diese Ethik heimlich christlich sein, mit der christlichen Norm arbeiten; dann sollte sie aber auch die Stellung einnehmen, wie die theologische Ethik. Oder jene Ethik wäre — ich will den günstigen Fall annehmen — philosophisch-idealistisch, wie die Schleiermachersche zu sein versuchte. Dann brauchen wir neben ihr immer noch unsere theologische Ethik, und würden in dieser tatsächlich doch nicht jene philosophische Ethik, sondern unsere christliche Glaubensüberzeugung zur grundlegenden Voraussetzung machen — genau, wie es Schleiermacher getan hat. Ich finde es aber ganz unanstößig, daß unsere theologische Ethik sich selbständig aufstellt ungeachtet aller philosophischen Ethik, die anderswo auftritt. Mandel zwar hält das für eine „befremdliche Erscheinung" (a. a. O. Seite 4), und auch Herrmann bekämpft gleich im ersten Paragraphen seiner Ethik scharf den Begriff einer „besondern theologischen Ethik". Aber die Tatsache ist doch nicht aus der Welt zu schaffen, daß die Menschen verschiedene Ideale haben, verschiedene „höchste Güter" schätzen, verschiedene „letzte Zwecke" verfolgen. Eine allgemeingültige sittliche Erkenntnis zeigt sich doch in der Geschichte nicht in dem Maße, wie es Herrmann voraussetzen muß, sondern wir könnten eher von Arten und Stufen der sittlichen Erkenntnis reden. Für den Christen ist freilich die christliche die höchste, den anderen schlechthin überlegene. Aber die anderen bestehen faktisch noch daneben. Es ist die Parallele zu dem, was wir in der Religion kennen. Und auch auf dem Gebiet der Ethik kann der Christ wohl anerkennen, daß auch auf den Vorstufen schon gewisse richtige Erkenntnis gewesen ist.

V.

Es bleibt noch übrig, nachzuholen, was vorhin in Aussicht genommen war. Warum die Aufgabe der christlichen theologischen Ethik nicht mehr umfaßt als Wertlehre und Normenlehre? Wie

die Aufgabe ungefähr anzugreifen ist, um durchführbar zu erscheinen? Diese beiden Fragen möchte ich zu beantworten versuchen, indem ich noch einmal auf Schleiermacher zurückgreife. Bei der zweiten Frage wird aber auch das gleichfalls bisher vorbehaltene Problem der Kasuistik zur Sprache kommen.

A. Ritschl hat bekanntlich die epochemachende Bedeutung Schleiermachers für die Theologie auf dem Gebiet der Ethik, nicht auf dem der Glaubenslehre finden wollen (Rechtfertigung und Versöhnung I. Band, dritte Auflage. Bonn 1888, Seite 539 f.). Aber gerade bei Anwendung des Maßstabes, den Ritschl selber im dortigen Zusammenhang gebraucht, finde ich, daß Schleiermacher als Ethiker in seiner Fakultät nicht Schule gemacht hat. Gerade die charakteristischen Züge seiner Methode bei der Behandlung dieser Disziplin sind selten oder gar nicht nachgeahmt worden, und heute so gut wie ganz aus der theologischen Ethik verschwunden. Ich meine das dreifache Schema: Güterlehre, Tugend- und Pflichtenlehre, und die Art, wie Schleiermacher die sittlichen Güter bzw. das sittliche Handeln in ein System zu bringen versucht hatte.

Im ersteren Punkt ist allerdings Schleiermacher selbst schuldig. Hat er doch selbst das dreifache Schema in der „christlichen Sitte" ausdrücklich abgelehnt, obwohl er auch dort zuerst sagt, daß nur in ihm die Sittenlehre vollständig zu entfalten ist. (Ausgabe von Jonas, zweite Auflage, Berlin 1884, Seite 77 ff.) Die Begründung nun, mit welcher dort die Aufstellung einer besonderen „Tugendlehre" abgelehnt wird, ist m. E. vernichtend überhaupt für diese. Ihr Inhalt würde doch das Ideal der Persönlichkeit sein; und das gehört in die Lehre „von den vollkommenen ethischen Formen", also die Güterlehre. Unzureichend aber ist dort die Pflichtenlehre gewürdigt. Es ist nicht richtig, daß diese nur „imperativisch" sein kann, Schleiermacher spricht selbst von einer „beschreibenden" Form. Im ganzen steht es ja so, daß Schleiermacher das dreifache Schema in Wahrheit nicht spekulativ irgendwie ableitet, sondern er übernimmt die Pflichtenlehre und die Tugendlehre einfach aus der überlieferten Moral, und verbindet sie mit der Güterlehre. Wie sehr er

besonders bei der Tugendlehre im Bann der Überlieferung steht, zeigt auch die Akademievorlesung „über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes" vom 4. März 1819, in der Schleiermacher noch nötig findet, sein Tugendschema mit dem griechischen einerseits, den christlichen theologischen Tugenden anderseits auszugleichen! Auf eine Tugendlehre als besondere Form der Darstellung des Sittlichen wäre also zu verzichten. Was aber Güterlehre und Pflichtenlehre an wirklich ethischem Stoff zu enthalten haben (die wissenschaftlich-enzyklopädische und erkenntnistheoretische Einleitung von Schleiermachers philosophischer Ethik kommt für uns nicht in Frage!), das würde in der Wertlehre und der Normenlehre Raum finden; und vielleicht ist Wertlehre eine geeignetere Bezeichnung, als das immerhin mit der Vorstellung des Eudämonismus assoziierte Wort „Güterlehre". Auch „Normenlehre" klingt weniger kasuistisch als „Pflichtenlehre". Ein drittes außerdem aber sehe ich in der Tat nicht, was noch zur Ethik gehören könnte.

Die andere Eigentümlichkeit Schleiermachers war der Versuch, die sittlichen Güter und Handlungsweisen zu deduzieren, und so ein umfassendes Schema zu gewinnen, in welchem alles einzelne Konkrete untergebracht werden könnte. Wir bewundern wohl noch die geistige Gestaltungskraft, die er dabei bewies; und insbesondere den geistvollen Versuch, in der Einleitung zur „christlichen Sitte" die verschiedenen Arten des christlichen Handelns psychologisch abzuleiten aus den verschiedenen Graden des im frommen Bewußtsein gegebenen, werdenden Seligkeitsgefühls in der Gemeinschaft mit Gott. Aber Schleiermacher hat schon selbst gesehen, daß das wirksame und das darstellende Handeln in concreto vielfach zusammenfällt; diese Disposition ist also nicht scharf. Davon, daß die psychologische Betrachtung an der erwähnten Stelle auch sehr angreifbar ist, will ich nicht erst reden. Wir können also diese Konstruktionen wirklich nicht mehr nachahmen. Aber wir werden noch weitergehen und sagen müssen, daß das konkrete Leben mit seinen Phänomenen, Problemen und Aufgaben sich überhaupt nicht deduktiv konstruieren und in einen begrifflichen Schematismus fassen läßt. Wir lernen es nur durch Erfahrung

kennen, und können nichts anderes tun, als daß wir uns bemühen, den empirischen Stoff möglichst vollständig aufzunehmen und zu ordnen, daß wir ihn übersehen können. Möglichst, sage ich, denn auf ein absolutes Fertigwerden müssen wir mit Bewußtsein verzichten. Ethik ist eben, wie Dogmatik, eine historische Wissenschaft. Das sollten doch endlich auch die Gegner Schleiermachers nachgerade schon aus der Geschichte dieser Wissenschaften lernen. Jede Zeit hat ihre konkrete Gestaltung des Seienden, und darin ihre besonderen Probleme für die sittliche Erkenntnis; sie braucht also ihre Ethik, die nicht gewaltsam versucht, die ethische Erkenntnis anderer Zeiten und die für andere Situation gegebenen Normen passend zu machen für die neuen Verhältnisse; sondern es gilt, die Aufgabe der lebendigen Gegenwart unter dem selbstverständlich bleibenden obersten Gesichtspunkt: Verwirklichung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, zu betrachten.

Es kann dann nicht behauptet werden, daß nur e i n principium divisionis für die Anordnung des Stoffes in der Wertlehre alleinberechtigt wäre. Mir würde die schon eingeführte Einteilung: Individualethik und Sozialethik, in vielleicht abgewandelter Form, am meisten zusagen; doch gibt es auch andere. Für jedes Wertgebiet würden die zugehörigen Normen aufzustellen sein; da diese aber auch gegeneinander abgewogen werden müssen, entsprechend der Abstufung der Werte, so ist die Normenlehre zusammenhängend nach Abschluß der Wertlehre zu entwerfen.

Endlich aber die Kasuistik. Ja, was ist denn kasuistische Ethik? Ich meine, die Ethik wird dann kasuistisch, wenn sie darauf ausgeht, jede individuelle Lebenslage gleichsam vorauszuberechnen und dafür Anweisung geben zu wollen. Das wäre vom Übel, ist ja aber auch praktisch niemals möglich. Aber wenn die Ethik grundsätzlich nur die für den Kreis der Menschen, denen sie gelten will, erfahrungsmäßig gemeinsamen Werte und Normen behandelt, so sehe ich darin um so weniger etwas Bedenkliches, als ja gerade dann das sittliche Urteil des einzelnen beständig aufgefordert ist, zu entscheiden, wie die indivi-

duelle Aufgabe im Geiste dieser allgemeinen Normen in Angriff zu nehmen ist.

Noch mehr auf Einzelheiten einzugehen muß ich mir versagen; ich müßte sonst geradezu einen Grundriß der Ethik hier anfügen, und damit würde der Rahmen meines Themas zu weit überschritten werden.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Der κύριος Ἰησοῦς in den Evangelien und der Spruch vom Herr-Herr-sagen.[1])

Von

Pastor **Konrad Köhler** in Briese (Schlesien).

Daß zu der Zeit unserer Evangelisten die Bezeichnung Jesu als *κύριος* im solennen religiösen Sinne gang und gäbe war, bedarf erst keines besonderen Nachweises. Aber wie wir heute Jesus „unsern Herrn" nennen und doch auch zugleich jeden beliebigen Sterblichen höflicherweise mit „mein Herr" anreden, so war das auch zu den Zeiten der Apostel und Apostelschüler schon so. Th. Zahn macht in seinem Matthäus-Kommentar (1903, S. 314) unter Berufung auf Berliner ägyptische Urkunden darauf aufmerksam, daß die Anrede *κύριε* nicht nur vom Herrn dem Knecht und vom Untertan dem Herrscher, sondern auch vom Sohn dem Vater gegenüber gebraucht wird. Derselbe Zahn weist auch in den Anmerkungen zu seinem Aufsatz „Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel" (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche [2] 1898, S. 387) aus Epiktet nach, daß der Arzt vom Kranken

1) Der Aufsatz ist geschrieben und eingesandt, ehe das Werk von Bousset, Kyrios Christos, erschien. Er ist als Spezialuntersuchung für sich selbst zu werten. D. Red.

(diss. II, 15, 5; III, 10, 15), der Wahrsager von dem, der ihn befragt (II, 7, 9), der Rhetor von seinem Verehrer (III, 23, 19) mit *κύριε* angesprochen wird. Dazu kommen dann noch von jüdischer Seite die sehr lehrreichen Stellen aus der talmudischen Literatur, auf die gleichfalls Th. Zahn (Einleitung in das Neue Testament 1897, I S. 46) verwiesen hat. Die beiden Stellen (Traktat Erubin 53[a] und Traktat Chullin 139[b]) sind bei Wünsche (Babylonischer Talmud I S. 189 und II S. 124) nachzulesen. Beidemal erscheint hier die Anrede *κύριε* im Munde von Galiläern, und zwar in der hebräischen Transskription קִירִי, an der zweiten Stelle sogar verdoppelt wie Matth. 7, 21 = Luk. 6, 46. Beidemal wird קִירִי als Beispiel schlechter Aussprache der Galiläer angeführt, was von Zahn mit Recht als ein deutlicher Beweis angesehen wird, wie gebräuchlich das *κύριε* bei den Juden war.

Der profane Gebrauch von *κύριε* ist auch den Evangelisten vertraut. Es gibt zunächst vier Stellen in den Evangelien, wo andere Personen als Jesus mit *κύριε* angesprochen werden, dieses *κύριε* also unbestritten nur als Höflichkeitsfloskel in Betracht kommen kann: Matth. 27, 63 erscheint *κύριε* als Anrede des Sanhedrin an Pilatus, Joh. 12, 21 der Griechen an Philippus, Joh. 20, 25 der Maria von Magdala an den vermeintlichen Gartenhüter. Diesen drei Stellen ist als vierte wohl noch mit Recht Luk. 1, 38 beizugesellen. Hier überliefert nämlich Irenäus III 32, 1 nach der Handschrift von Clermont die Antwort der Maria an Gabriel folgendermaßen: *ἰδοὺ ἡ δούλη σου, κύριε.* Das weicht von dem üblichen Text (*ἰδοὺ ἡ δούλη τοῦ κυρίου*) ab, wird aber doch richtig sein; denn es paßt besser zu dem folgenden *γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου* (nicht *αὐτοῦ*). Da ist also Gabriel mit *κύριε* angeredet, und es ist natürlich gedacht, daß der Engel in Menschengestalt bei Maria eintritt: ingressus est ad eam iuvenis, cuius pulchritudo non potuit enarrari, führt das Evangelium Pseudo-Matthäi Kap. X, 2 (Tischendorf, Evangelia apocrypha [2] 1876, S. 71) aus.

Den vier genannten Stellen sind die mancherlei *κύριε* anzureihen, die uns in den Gleichnissen begegnen. Es handelt sich

hier zumeist freilich um wirkliche δοῦλοι, die zu ihrem tatsächlichen κύριος reden. Doch ist es bemerkenswert, daß Luk. 13, 25 die Gäste zu ihrem Gastgeber κύριε (Matth. 25, 11 κύριε κύριε) sagen und Matth. 21, 29 sogar der Sohn den Vater in dieser Weise anredet.

Andererseits lassen sich aber auch aus den Evangelien eine sehr stattliche Reihe von Stellen zusammenfinden, wo Jesus von den Evangelisten in der Erzählung als ὁ κύριος bezeichnet oder wo ihm dieses κύριος von den Evangelisten als Selbstbezeichnung in den Mund gelegt wird. Überall dort ist κύριος natürlich im solennen religiösen Sinne zu verstehen. Doch müssen wir uns jene Stellen genauer ansehen.

Beginnen wir mit Markus! Mark. 1, 3 (= Matth. 3, 3 = Luk. 3, 4 = Joh. 1, 23) ist zweifellos gegen den ursprünglichen Sinn mit dem κύριος, dem vom Täufer die Wege geebnet werden sollen, der κύριος Ἰησοῦς gemeint; jedoch handelt es sich hier nun einmal um ein Schriftzitat, das diesen κύριος den Evangelisten darbot. Mark. 5, 19 spricht Jesus zu dem geheilten Dämonischen: ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σοὺς καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε; aber D liest für ὁ κύριος hier ὁ θεός und die Lukasparallele 8, 39 bezeugt, daß dies die Urlesart ist. In der Geschichte des Einzugs in Jerusalem gibt Jesus Mark. 11, 3 (= Matth. 21, 3 = Luk. 19, 31) hinsichtlich des Eselsfüllens den Jüngern die Weisung: καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· τί ποιεῖτε τοῦτο; εἴπατε· ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει, καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε (Matthäus: εὐθὺς δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς). Hier bezeichnet sich also Jesus selbst als ὁ κύριος. Allein die Syra vetus liest sowohl Mark. 11, 3 wie auch Luk. 19, 31 ὁ κύριος αὐτοῦ. Das bedeutet also den Herrn, d. i. den Besitzer des betreffenden Eselsfüllens. Zu Matth. 21, 3 fehlt der sinaitische Syrer leider; aber der kuretonische Syrer, Ephraem, der Äthiope und der Armenier haben dort ein entsprechendes ὁ κύριος αὐτῶν, nämlich der Eselin und ihres Füllens. Wem hätte es denn nun beikommen können, ein αὐτοῦ oder αὐτῶν hinzuzufügen zu einem ursprünglich absolut dastehenden und dann natürlich nur auf Jesus

zu deutenden ὁ κύριος? Sicherlich niemandem. Das αὐτοῦ (αὐτῶν) ist darum als ursprünglich anzusehen; es ist getilgt worden, um eine Beziehung des κύριος auf Jesus zu schaffen. Damit hängt dann auch die Einschiebung des πάλιν zusammen. Dieses πάλιν fehlt nämlich in syr[sin], und auch die Vulgata liest nur: et continuo illum dimittet huc. Wo aber πάλιν sich findet, erweist es sich als Wanderwort, was immer ein verdächtiges Zeichen ist. Die Unsicherheit kommt in schlagender Weise auch bei den Altlateinern zum Ausdruck, indem nämlich a c q wohl remittet, b f k aber einfaches dimittet lesen. Subjekt zu ἀποστέλλει ist eben nicht Jesus, sondern vielmehr der τις, der die Jünger fragen könnte: τί ποιεῖτε τοῦτο; Eine authentische Selbstbezeichnung Jesu bietet Mark. 14, 14 (= Matth. 26, 18 = Luk. 22, 11): εἴπατε τῷ οἰκοδεσπότῃ ὅτι ὁ διδάσκαλος λέγει.

Im Matthäusevangelium hat die Syra vetus ein von 8, 1 bis 11, 18 reichendes Stück, in dem von Jesus durchgängig als vom mâran, „unserm Herrn" geredet wird. Ja, dieses mâran findet sich Matth. 8, 3. 23 auch dort, wo überhaupt sonst kein näher bezeichnetes Subjekt genannt wird. Es wird an allen seinen Stellen nicht einmal von den dem sinaitischen Syrer nahestehenden Rezensionen des curetonischen Syrers und der Peschitho bestätigt. Die Umsetzung von Ἰησοῦς in κύριος stand gewiß im Gefolge der Evangelienvorlesung in den Gemeinden, in deren Sprache ja Jesus eben „der Herr" war. Auch das Matth. 28, 6 von A C D syr[hier] Vg gebotene, von ℵ B syr[sin] aber verleugnete ὁ κύριος nach ἔκειτο ist sicherlich aus der kirchlichen Lektion eingeflossen.

Im Lukasevangelium begegnet uns der κύριος Ἰησοῦς zunächst zweimal in den Vorgeschichten. Diese sind nun von so ausgesprochen judenchristlichem Ursprung und Charakter, daß wir von vornherein gewiß sein können: ein in ihnen sich findendes κύριος geht nicht auf Jesus, sondern auf Gott, wenn es nicht überhaupt nur einfacher Höflichkeitsausdruck ist. Das letztere gilt für Luk. 1, 43, wo Elisabeth bei Marias Besuche fragt: πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ; Was

aber das χριστὸς κύριος der Engelsbotschaft Luk. 2, 11 anbetrifft, so ist J. Weiß (in den Schriften des Neuen Testaments, aber auch in der gemeinsam mit B. Weiß überarbeiteten 8. Auflage des Meyerschen Kommentars) zweifellos im Recht, wenn er hier eine allerdings sehr erklärliche Textverderbnis annimmt. Es muß heißen χριστός κυρίου. So ist zu lesen Luk. 2, 26; so bezeugen es nach Blaß r syr^{hier} Tatian auch für Luk. 2, 11.

Zweimal begegnet uns der κύριος Ἰησοῦς in den Ostergeschichten des Lukasevangeliums. Luk. 24, 3 ist der Zusatz τοῦ κυρίου Ἰησοῦ zu σῶμα stark angefochten. D a b e f^2 l r Eusebius haben ihn nicht, und der alte Syrer hat nur ein τοῦ Ἰησοῦ. Zu Recht besteht aber das ἠγέρθη ὁ κύριος Luk. 24, 34. Wenn nun hier Jünger Jesu von ihrem Meister als einem κύριος reden, so ist das gewiß beabsichtigt und hat auch seinen guten Grund: es handelt sich ja hier um den Auferstandenen, also um den nach urchristlicher Anschauung (Apg. 2, 36; Phil. 2, 9 ff.) zu einem κύριος Erhöhten. Das galt es zum Ausdruck zu bringen.

Nun begegnet uns allerdings auch in der Erzählung von Jesu Erdenwandel beim Evangelisten Lukas ziemlich häufig ein κύριος statt eines Ἰησοῦς: 7, 13. 19. 31; 10, 1. 39. 41; 11, 39; 12, 42; 13, 15; 17, 5. 6; 18, 6; 19, 8; 22, 31. 61 (hier zweimal). Aber ein Blick auf die Textüberlieferung, wie sie z. B. Merx in seinem Kommentar (S. 231 f.) zu Luk. 7, 13 übersichtlich geordnet gibt, zeigt, daß auf alle diese Stellen keine Häuser gebaut werden können. Die Syra vetus hat überall Ἰησοῦς oder wie 17, 6 einfaches „er". Mit ihr stehen zusammen syr^{cu} 13, 15, Pesch 7, 13. 19; 11, 39; 12, 42; 13, 15; 19, 8; 22, 31. 61^{a}. D tritt dem sinaitischen Syrer zur Seite gegen ℵ A B 7, 13; 13, 15; 22, 61^{a}. An der letztgenannten Stelle liest selbst die Philoxeniana Ἰησοῦς und 19, 8 hat sie es wenigstens am Rande als Variante zu κύριος. In 7, 19 stehen mit syr^{sin} (und Pesch) auch ℵ A gegen B; umgekehrt steht 22, 31 B mit syr^{sin} gegen syr^{cu} Pesch D ℵ A insofern zusammen, als er den ganzen Passus εἶπεν δὲ ὁ κύριος (Pesch ὁ Ἰησοῦς) gar nicht liest. Der von der Recepta (und Vulgata) 7, 31 ge-

botene gleiche Passus wird von den sämtlichen genannten Zeugen verleugnet. Wir haben also ein Recht, das *κύριος* in den angeführten Lukasstellen für sekundär zu erklären.

Im Johannesevangelium liest die Syra vetus wiederum ihr mâran von 1, 35 bis 6, 11. Dann tritt *Ἰησοῦς* ein; nur 8, 34 kommt noch einmal mâran zum Vorschein. Hierzu ist dasselbe zu sagen wie zu dem matthäischen Mâran-Stück des sinaitischen Syrers. In den Ostergeschichten erscheint ein *κύριος* 20, 18; 21, 7. 12. Hierfür gilt dasselbe wie für Luk. 24, 34. Es bleiben nur noch ganz wenige *κύριος*-Stellen: 4, 1; 6, 23; 11, 2. Aber 4, 1 ist *κύριος* angefochten, ℵ D lesen dort *Ἰησοῦς*. In 6, 23 liegt eine bewußte Anspielung auf die Eucharistie, die Gemeindefeier des „Herrenmahles" vor. Bei der parenthetischen und noch dazu mit einem ganz krassen Anachronismus behafteten Bemerkung 11, 2 aber sollte doch die Frage erlaubt sein, ob wir es nicht hier mit einer erst nachträglich eingeflickten Glosse zu tun haben.

Bedenken wir, wie es einem frommen Christengemüt geradezu hart, ja schier wie eine Profanation in den Ohren klingt, wenn man den „Herrn Jesus" nur schlechthin „Jesus" nennt, so muß es uns ein sehr hoch zu bewertendes Zeugnis geschichtlicher Treue und Objektivität sein, daß die Evangelisten, einschließlich Johannes, den, der in ihren Gedanken, Worten und Werken als der *κύριος* lebte, in ihren Aufzeichnungen so konsequent und nüchtern als „den Jesus" bezeichneten.

Nun aber die Anrede Jesu mit *κύριε*! Welche Anreden Jesu finden sich überhaupt in den Evangelien? Die Frage wird am besten in der Weise zu beantworten sein, daß zunächst einmal der Markusbericht daraufhin durchsucht wird, und die Wiedergabe dieses Berichts durch Matthäus und Lukas zum Vergleich danebengefügt wird. Es wird sich auch empfehlen, darauf zu achten, aus welchem Munde die betreffenden Anreden kommen. In der folgenden Zusammenstellung ist, wo Jünger die Redenden sind, das durch ein J, wo Schriftgelehrte, durch ein S, wo irgendwelche Leute aus dem Volke, durch ein V bemerklich gemacht.

Marcus	Matthäus	Lukas
V 1,21 Ἰησοῦ Ναζαρηνέ	fehlt	4,39 Ἰησοῦ Ναζαρηνέ
V 1,40 om	8,2 κύριε	5,12 κύριε
J 4,38 διδάσκαλε	8,25 κύριε	8,24 ἐπιστάτα ἐπιστάτα
V 5,7 Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου	8,29 υἱὲ τοῦ θεοῦ	8,28 Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου
V 7,26 anders	15,22 κύριε υἱὸς Δαυείδ	fehlt
V 7,28 κύριε	15,27 κύριε	fehlt
J 9,5 ῥαββεί	17,4 κύριε	9,33 ἐπιστάτα
V 9,17 διδάσκαλε	17,15 κύριε	9,38 διδάσκαλε
J 9,38 διδάσκαλε	fehlt	9,49 ἐπιστάτα
S 10,17 διδάσκαλε	19,16 διδάσκαλε	18,18 διδάσκαλε
J 10,35 διδάσκαλε	20,21 om	fehlt
V 10,47 υἱὲ Δαυείδ Ἰησοῦ	20,30 κύριε υἱὸς Δαυείδ	18,38 Ἰησοῦ υἱός Δαυείδ
V 10,48 υἱὲ Δαυείδ	20,31 κύριε υἱὸς Δαυείδ	18,39 υἱὲ Δαυείδ
V 10,51 ῥαββουνεί	20,32 κύριε	18,41 κύριε
J 11,21 ῥαββεί	21,20 om	fehlt
S 12,14 διδάσκαλε	22,16 διδάσκαλε	20,21 διδάσκαλε
S 12,19 διδάσκαλε	22,24 διδάσκαλε	20,27 διδάσκαλε
S 12,28 om	22,35 διδάσκαλε	fehlt
S 12,32 διδάσκαλε	fehlt	20,39 διδάσκαλε
J 13,1 διδάσκαλε	24,1 anders	21,5 anders
J 14,19 om	26,22 κύριε	22,23 anders
J 14,45 ῥαββεί	26,49 ῥαββεί	22,47 anders

Aus dieser Zusammenstellung geht hervor, daß in unserer ältesten evangelischen Geschichtsquelle (Markus) in ganz konsequenter Weise Jesus nicht nur von den Schriftgelehrten, sondern auch von den Jüngern mit *διδάσκαλε* (*ῥαββεί*) angeredet wird. Diese strenge Konsequenz beruht ohne Frage darauf, daß die Anrede *διδάσκαλε* eben die historische ist, verbürgt durch die Erzählungen des Zwölfjüngers Simon Petrus. In allen übrigen Fällen, die mit V bezeichnet sind, herrscht eine bunte Mannigfaltigkeit, die gerade in ihrer Buntheit den Stempel des geschichtlich Echten trägt. Ein *κύριε* erscheint bei Markus nur ein einziges Mal, und zwar bezeichnenderweise im Munde der Syrophönizierin 7, 28, also einer geringen heidnischen Frau aus dem Volke. Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieses *κύριε* aus die-

sem Munde nicht in religiösem Sinne, sondern als landläufige devote Höflichkeitsformel zu verstehen ist.

Vergleichen wir mit Markus seine Seitenreferenten Matthäus und Lukas an der Hand der oben gegebenen Zusammenstellung, so fällt uns in Matthäus auf den ersten Blick die unverhältnismäßige Häufung der *κύριε* auf, und da ist es wiederum besonders auffällig, daß Matth. das nüchterne *Ἰησοῦ* des Markus, welches Luk. 4, 39; 8, 28; 18, 28 gewahrt hat, entweder ganz getilgt hat, wie 8, 29 (hier gleichzeitig mit dem heidnischen *τοῦ ὑψίστου*), oder in *κύριε* umgesetzt hat. Die Anrede 20, 31 hat er aus eigenen Stücken mit 20, 30 konformiert, indem er auch in diesem Verse ein *κύριε* zu dem *υἱὲ Δαυείδ* hinzugefügt hat; die ganze Anrede *κύριε υἱὲ Δαυείδ* hat er 15, 22 dann auch der Kananäerin in den Mund gelegt. Einfaches *Ἰησοῦ* dünkte dem Evangelisten Matthäus offenbar eine unangemessene Anrede. Das *διδάσκαλε* der Schriftgelehrten hat aber auch er durchgehends beibehalten; nur das *διδάσκαλε* des Vaters jenes epileptischen Knaben (17, 5) und das *ῥαββουνεί* des Bartimäus (20, 32) hat er in *κύριε* umgesetzt. Im ersteren Falle ist ihm Luk. 9, 38 nicht gefolgt, wohl aber im letzteren (18, 41). Ebenso hat Lukas das 5, 12 getan, wo Matth. 8, 2 der Aussätzige sich mit einem *κύριε*, Mark. 1, 40 aber ohne jede besondere Anrede an Jesus wendet. Aber in allen diesen Fällen kann *κύριε* immerhin nur der Ausdruck bloßer Höflichkeit sein.

Entscheidend ist, welche Anrede Jesu die Jünger im Matthäusevangelium gebrauchen. Da muß es auffallen, daß Matthäus das *διδάσκαλε* (*ῥαββεί*) seiner Markusvorlage nur ein einziges Mal beibehalten hat: Judas Ischarioth redet 26, 49 Jesus beim Verrat mit *ῥαββεί* an. Gerade dieses *ῥαββεί* aber hat eine gewisse Bedeutung als Erkennungszeichen; es kommt in ihm aufs deutlichste zum Vorschein, daß die Jünger im Verkehr mit Jesus sich eben der Anrede *ῥαββεί* bedient haben. Und es ist charakteristisch, daß Matthäus gerade dieses *ῥαββεί* nicht zu verändern gewagt hat. Das hat er sonst nämlich überall getan. Er hat da entweder den ganzen Satz umgestaltet (24, 1) oder er hat das *διδάσκαλε* ganz fortgelassen (20, 21; 21, 20) oder

er hat es in κύριε umgewandelt (8, 25; 17, 4). In seinem Sondergut lautet die Anrede der Jünger durchgängig κύριε (!): 14, 28. 30; 16, 22; 18, 21.

Lukas hat seine Markusvorlage im großen Ganzen treuer gewahrt. Abgewichen ist er, wie schon bemerkt, nur 5, 12 und 18, 41, und diese beiden Fälle gehören zur Gruppe V. In seinem Sondergut hat Lukas zu V einfaches Ἰησοῦ 23, 42, Ἰησοῦ ἐπιστάτα 17, 13, κύριε 9, 61; 19, 8. Zu S liest er in diesem Sondergut durchgängig διδάσκαλε: 10, 25; 11, 45; 12, 13, zu J aber ebenso durchgängig (!) κύριε: 5, 8; 9, 54; 10, 17. 40; 11, 1; 13, 23; 22, 23. 38.

Wenn also auch Matthäus sowohl wie Lukas in ihrer Erzählung historisch getreu stets ὁ Ἰησοῦς und nicht ὁ κύριος sagen, wenn sie andererseits auch beide den Gebrauch des κύριε als bloßer Höflichkeitsformel kennen, so muß doch ein Vergleich mit Markus zu dem Schlusse führen, daß das κύριε, welches sie als Anrede Jesu in sehr reichlichem Maße anwenden, von dem späteren allgemeinen und selbstverständlichen religiösen Gebrauch des κύριος Ἰησοῦς beeinflußt ist.

Es ist hier der Ort, auch einen Blick auf das Verhalten des Evangelisten Johannes zu werfen. Auch dieser hat den historischen Stil darin gewahrt, daß er von Jesus eben nur als dem Jesus, nicht dem „Herrn" erzählt hat. Zweifellos ist hier das Vorbild der älteren Evangelien bestimmend gewesen. Auch, was die Anreden Jesu betrifft, hat sich Johannes gewiß Weisung von den Synoptikern geholt, allerdings den Synoptikern in ihrer Gesamtheit. Er hat die beiden Anreden „Lehrer" und „Herr" — und er kennt nur diese beiden — vermischt angewendet. Es will scheinen, als ob er in den ersten Kapiteln nach einem bestimmten Schema verfahren wäre. Jünger und Schriftgelehrte sagen ῥαββεί (1, 38. 49; 3, 2; 4, 32); Leute aus dem Volke sagen κύριε (4, 11. 15. 19. 49; 5, 7), welches κύριε — es kommt aus dem Munde der Samariterin, des Königischen und des Kranken am Teiche Bethesda — gewiß nur rein menschlicher Ausdruck der Ehrerbietung wie Joh. 12, 21 und 20, 15 ist. Aber das anfängliche Schema hält weiterhin nicht durch: 6, 34;

9, 2. 38 stimmt es noch, aber 6, 25 findet sich schon *ῥαββεί* im Munde der Volksmenge und umgekehrt 6, 68 *κύριε* im Munde des Jüngers Simon Petrus. Von Kap. 11 an behält dann das *κύριε* die Oberhand. Mit Ausnahme von 11, 8, wo die Jünger noch einmal *ῥαββεί* und 11, 34, wo die Juden noch einmal *κύριε* sagen, wird Jesus von seinen Getreuen durchweg mit *κύριε* angeredet: 11, 3. 12. 21. 27. 32. 39; 13, 7. 9. 25. 36. 37; 14, 5. 8. 22. Nur ganz zuletzt 20, 16 kommt noch einmal *ῥαββουνεί* im Munde der Maria Magdalena zum Vorschein. Gerade diese Anrede ist charakteristisch, denn hier soll ja doch wohl ein Urlaut gegeben werden, eine mächtig und innig emporsteigende Erinnerung an den früheren vertrauten Umgang. Und da wendet der Evangelist zweifellos absichtlich das hebräische für seine Leser erst zu übersetzende *ῥαββουνεί* an.

In dem steigenden Maße aber, als sich den Jüngern die göttliche Herrlichkeit Jesu offenbarte, haben sie den Rabbi mehr und mehr, zuletzt ausschließlich als „Herrn" angeredet. Es ist doch bedeutsam in dieser Hinsicht, daß das erste *κύριε* als Anrede aus Jüngermund sich in dem entscheidenden Petrusbekenntnis 6, 68 findet. Vielleicht hat sich Johannes in der so beschriebenen Weise den wechselnden Gebrauch von *διδάσκαλε* und *κύριε* bei den Synoptikern zurechtgelegt. Er gibt uns selbst einen Schlüssel in die Hand, wenn er auf der Höhe seines Evangeliums 13, 13 Jesus zu seinen Jüngern sprechen läßt: *ὑμεῖς φωνεῖτέ με· ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος*. Und zwar beruft er sich V. 16 zum Zeugnis dessen ausdrücklich auf einen synoptischen Spruch Matth. 10, 24 = Luk. 6, 40.

Dieser synoptische Spruch aber stammt aus Q. Wie hat er dort gelautet? Die Überlieferung ist zwiespältig. Matthäus liest: *οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον, οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ*. Lukas hat nur das erste Glied: *οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον*. Allerdings bieten die Syra vetus und der Altlateiner k das zweite Glied *οὐδὲ δοῦλος κτλ.* auch im Text des Matthäus nicht, doch ist dieser Tatsache gewiß nicht der Wert beizulegen, den Merx (Das Evangelium Matthäus, S. 180 f.) ihr beilegt, insofern ja die beiden genannten

Zeugen hernach V. 25 anstandslos das entsprechende καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ ausdrücken. Johannes hat (13, 16) den matthäischen Spruch jedesfalls in seiner zweigliedrigen Gestalt gekannt; er wird wohl bei Matthäus von Anfang an diese Gestalt gehabt haben. Ob aber auch in Q? Wohl kaum. Lukas verleugnet sowohl das οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ, als auch hernach das entsprechende καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος. Er hat es nur mit dem Gegensatz von μαθητής und διδάσκαλος zu tun. Und das ist sicherlich darauf zurückzuführen, daß ihm seine Vorlage eben nur diesen einen Gegensatz geboten hat. Denn es ist doch wirklich nicht der mindeste Grund einzusehen, warum Lukas das Glied vom δοῦλος und κύριος hätte tilgen sollen, wenn er es in der Quelle vorgefunden hätte. Auch Lukas legt ja ohne weiteres den Jüngern Jesu das Bewußtsein bei, daß sie ihrem διδάσκαλος gegenüberstehen, wie δοῦλοι ihrem κύριος; er läßt ja die Jünger, wie wir gesehen haben, reichlich, und zwar gerade in seinen eigensten Partien besonders reichlich, den Meister mit κύριε anreden. Denn damit hängt zweifellos die matthäische Zutat des Gliedes vom Knecht und seinem Herrn zusammen. Joh. 13, 13 gibt den ohne Frage richtigen Kommentar: „Ihr nennt mich Meister und Herr." Wir haben Matth. 10, 24b eine Art von Rechtfertigung des Evangelisten zu erkennen, warum er die Jünger auch — ja sogar vorwiegend — den Meister als „Herrn" ansprechen läßt.

Welche Anreden Jesu begegnen uns denn überhaupt in Q? Das ist aus nachstehender Übersicht zu ersehen, in welcher die Vorzeichen J S V die gleiche Bedeutung haben, wie sie zuvor zu Markus angegeben wurde:

Matthäus	Lukas
J 7, 21 κύριε κύριε	V 6, 46 κύριε κύριε
J 7, 22 κύριε κύριε	V 13, 26 om
V 8, 6 κύριε	V 7, 3 anders
V 8, 8 κύριε	V 7, 6 κύριε
S 8, 19 διδάσκαλε	V 9, 57 om
J 8, 21 κύριε	J 9, 59 om

Sehr einfach liegen die Dinge bei dem von beiden Evangelisten überlieferten κύριε des Hauptmanns von Kapernaum (Matth. 8, 8. Luk. 7, 6); es ist ein Seitenstück zu der gleichen Anrede der Syrophönizierin in Markus und ohne Frage nur als Höflichkeitsformel aufzufassen.

Eine Differenz zwischen Matthäus und Lukas tritt in der Perikope von den verschiedenen Nachfolgern zutage, wo Matth. 8, 19 dem ersten Anwärter auf die Jüngerschaft ein διδάσκαλε, dem zweiten aber 8, 21 ein κύριε in den Mund legt. Sowohl Zahn wie auch Wellhausen haben in ihren Kommentaren auf diesen Unterschied aufmerksam gemacht. Zahn erläutert: 8, 21 κύριε. Denn hier spricht ein Jünger; 8, 19 διδάσκαλε, denn hier spricht „ein zwar freundlich sich nähernder Schriftgelehrter, aber doch einer, der nicht Jünger wird". Das gleiche meint wohl auch Wellhausen, wenn er zu Matth. 8, 19 bemerkt: „Daß es ein Schriftgelehrter ist, soll ein Vorurteil erwecken und die Abweisung vorbereiten. Der Mann sagt auch διδάσκαλε, während das Gegenbild (8, 21) κύριε."

Die Differenzierung ist zweifellos beabsichtigt. Sie dient jedoch nur zur Erkenntnis des Verhaltens von Matthäus, nicht aber von Q. Sie bestätigt nur, was wir schon zuvor gefunden haben, daß Matthäus mit einer schon System zu nennenden Vorliebe den Jüngern die Anrede κύριε in den Mund legt. In der Perikope von den verschiedenen Nachfolgern ist die nachhelfende Hand des Evangelisten Matthäus zu verspüren. Blaß hat auf Grund von k (unus ex turba) und Chrysostomus in V. 19 γραμματεύς im Texte getilgt. Harnack (Sprüche und Reden Jesu, S. 13) kann das zwar nicht gut heißen, muß aber zugestehen, daß jener γραμματεύς durch Matthäus selbst in V. 21 (ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν!) als ein unbedachter Zusatz entlarvt wird. Aber auch die Kennzeichnung des anderen Bewerbers als ἕτερος τῶν μαθητῶν ist Matthäus zur Last zu legen. Lukas weiß von solcher Differenzierung nichts, er weiß auch nichts von einer verschiedenen Anrede διδάσκαλε und κύριε. Er hat überhaupt weder an der einen noch an der anderen Stelle eine besondere Anrede. Das fällt insofern ins Gewicht, als Lukas sonst keines-

wegs das Bestreben zeigt, Anreden, die er in seinen Quellen findet, zu streichen. Wendet er doch in dem dritten von ihm selbst hinzugefügten und wohl auch hinzugebildeten Stück (9, 61 f.) ausdrücklich die Anrede *κύριε* an.

Entscheidend für die Frage nach der Kyriosbenennung Jesu in Q ist lediglich der Spruch vom Herr-Herrsagen (Matth. 7, 21 = Luk. 6, 46). Wellhausen (Das Evgl. Matthäi, S. 33) hat geurteilt, dieser Spruch gestatte einen Schluß auf das relative Alter von Q: „Jesus wird in Q schon *κύριε* angeredet, d. i. mâri oder mârána (1 Kor. 16, 22), bei Markus regelmäßig nur *διδάσκαλε* = rabbi."

Allein, ist das *κύριε* in dem vorliegenden Spruch denn wirklich unter allen Umständen als appellatio divina zu verstehen? So weit es sich um den lukanischen Spruch handelt, jedesfalls und ganz gewißlich nicht. Lukas 6, 46 gehört zur Gattung V, in der wir die Anrede „Herr" als ganz unverfängliche Höflichkeitsfloskel kennen gelernt haben. Die lukanische Feldpredigt ist trotz der Einführung 6, 20 *καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν* nicht in gleicher Weise eine so ausgesprochene Jüngerrede, wie die matthäische Bergpredigt, zumal deren letzter Teil. Sie wendet sich weit mehr an den *ὄχλος* (V. 19). Das darf doch wohl als anerkannt gelten und muß insbesondere für den Spruch 6, 46 festgehalten werden. Dem entspricht auch die sehr bemerkenswerte Auffassung des Spruches, wie sie uns in altchristlichen Schriften entgegentritt. In der syrischen Didaskalia heißt es XXVI, 145, 3 (Preuschen, Antilegomena [2], S. 77 nach Flemmings Übersetzung n Texte und Unters. N. F. X, 2): „Darum pflegte er zu ihnen zu sagen: Was nennt ihr mich Herr, Herr! und tut nicht, was ich euch sage?" Und in den pseudoklementinischen Homilien lesen wir 8, 7 (nach Preuschen, Antilegomena [2], S. 56): „Deshalb sprach unser Jesus zu einem, der ihn häufiger ‚Herr' nannte, aber nichts tat von dem, was er befahl: ‚Was nennst du mich Herr, Herr und tust nicht, was ich sage?'"

Luk. 6, 46 ist kennzeichnend für die ernste und schwere, dem Dutzendmenschen so unbequeme und unverständliche Art Jesu, der

auch die abgenützteste Phrase im Vollsinn nimmt und im Vollsinn genommen haben will: Wer zu einem „Herr“ sagt, der muß ihn auch wirklich als einen Herrn gelten lassen, d. h. er muß sich ihm gegenüber als einen „Knecht“ betrachten, muß ihm gehorchen, muß auf ihn hören und tun, was er sagt und will. Das Wort Luk. 6, 46 ist eine herbe Kritik unserer konventionellen Höflichkeitsphrasen. Es ist charakteristisch für Jesus, für das Einzigartige, von Milieu, Volkstum und Rasse Losgelöste seiner Person und seines Wesens; denn wer ist denn reicher und überfließender an allerlei devoten uud untertänigen Redensarten, als der Orientale? Bengel hat mit Recht zu Matth. 7, 21 darauf aufmerksam gemacht, daß Jesus niemanden mit „Herr“ angeredet hat, auch nicht den Pilatus (Mark. 15, 2 = Matth. 27, 11 = Luk. 23, 3), wo das Dekorum diese Anrede erfordert hätte (vgl. Matth. 27, 63).

Was die Verurteilung gedankenloser Phrasen anlangt, so hat unser Logion ein Seitenstück in der Ablehnung des „guten“ Meisters Mark. 10, 17. Auch hier hat Jesus in einem billigen Höflichkeitsworte eine so schwere und ernste Bedeutung aufgewiesen, an die gewiß nicht ein einziger gedacht hat, dem dieses Wort glatt von den Lippen kam. Daß die alte Christenheit ihren Meister in diesem Punkte recht wohl verstanden hat, beweist — in gewisser Beziehung wenigstens — der merkwürdige und überraschende Ausfall gegen sonst allgemein übliche Titel, den wir Matth. 23, 8 ff. lesen. Es sind spezifisch jüdische Titel (Rabbi und Abba) — V. 10 ist wohl unechter Nachtrag —, mit denen die christlichen Gemeindeglieder sich nicht sollen nennen lassen oder — die Textüberlieferung ist zwiespältig — einander nennen sollen, denn *εἷς ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος* und *εἷς ἐστιν ὑμῶν ὁ πατήρ*.

Also das *κύριε κύριε* von Luk. 6, 46 darf nicht im solennen Sinne des *κύριος Ἰησοῦς* genommen werden. Anders steht es freilich um das *κύριε κύριε* von Matth. 7, 21. B. Weiß hat allerdings in Meyers kritisch-exegetischem Kommentar zum Matthäusevangelium[10] versichert: „Mit der späteren Bezeichnung Christi als des erhöhten *κύριος* (1 Kor. 12, 3. Phil. 2, 11) hat

dies noch gar nichts zu tun." Es hat aber sehr viel damit zu tun. Matth. 7, 21 ist an die Adresse von Jüngern Jesu, ja wir können getrost sagen an die Adresse von späteren christlichen Gemeindegliedern gerichtet, für die der angeredete *κύριος* geradezu selbstverständlich der *κύριος Ἰησοῦς* gewesen ist.

Wir sind noch in der Lage, das Urwort zu erkennen, nach welchem das Logion Matth. 7, 21 zweifellos gebildet worden ist. Es ist das zumal wohl in den Kreisen der paulinischen Christen zu einer Art von locus classicus erhobene Wort Joel 3, 5: *πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται* (Röm. 10, 13; vgl. Apg. 2, 21). Matth. 7, 21 ist eine Polemik gegen dieses Wort. Heißt es dort *πᾶς*, so hier sehr bestimmt *οὐ πᾶς*. Noch deutlicher wird die Beziehung zwischen Matth. 7, 21 und Joel 3, 5, wenn wir den matthäischen Spruch in der wohl dem Ägypterevangelium entnommenen Fassung von II Clem. ad Cor. IV, 2 lesen: *λέγει γάρ· οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· κύριε κύριε, σωθήσεται ἀλλ᾽ ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην.* Es sind *σωθῆναι* und *εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν* Wechselbegriffe, und ebenso sind das *δικαιοσύνη* und *θέλημα τοῦ πατρός*. Nur entfernen sich die in II Clem. erscheinenden Ausdrücke vollständig von der Sprechweise Jesu uud schließen sich in um so bewußterer Absichtlichkeit an die Terminologie der paulinischen Theologie an.

Es ist wichtig, die Ausführungen von II Clem. im Zusammenhang zu lesen. Pseudoklemens führt also in seiner Homilie III, 2 bis IV, 5 nach Funk (Die apostolischen Väter) folgendes aus: *λέγει δὲ καὶ αὐτός· τὸν ὁμολογήσαντά με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ πατρός μου. οὗτος οὖν ἐστὶν ὁ μισθὸς ἡμῶν, ἐὰν οὖν ὁμολογήσωμεν δι᾽ οὗ ἐσώθημεν. ἐν τίνι δὲ αὐτὸν ὁμολογοῦμεν; ἐν τῷ ποιεῖν ἃ λέγει* (vgl. Luk. 6, 46) *καὶ μὴ παρακούειν αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν, καὶ μὴ μόνον χείλεσιν αὐτὸν τιμᾶν, ἀλλὰ ἐξ ὅλης καρδίας καὶ ἐξ ὅλης διανοίας. λέγει δὲ καὶ ἐν τῷ Ἠσαΐᾳ· ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἄπεστιν ἀπ᾽ ἐμοῦ. μὴ μόνον οὖν αὐτὸν καλῶμεν κύριον· οὐ γὰρ τοῦτο σώσει ἡμᾶς. λέγει γάρ· οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε σωθήσεται, ἀλλ᾽ ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην. ὥστε οὖν, ἀδελφοί,*

ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν, ἐν τῷ ἀγαπᾶν ἑαυτούς, ἐν τῷ μὴ μοιχᾶσθαι μηδὲ καταλαλεῖν ἀλλήλων μηδὲ ζηλοῦν, ἀλλ' ἐγκρατεῖς εἶναι, ἐλεήμονας, ἀγαθούς· καὶ συμπάσχειν ἀλλήλοις ὀφείλομεν, καὶ μὴ φιλαργυρεῖν. ἐν τούτοις τοῖς ἔργοις ὁμολογῶμεν αὐτὸν καὶ μὴ ἐν τοῖς ἐναντίοις· καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶς φοβεῖσθαι τοὺς ἀνθρώπους μᾶλλον, ἀλλὰ τὸν θεόν. διὰ τοῦτο, ταῦτα ὑμῶν πρασσόντων, εἶπεν ὁ κύριος· ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν' ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς, πόθεν ἐστέ, ἐργάται ἀνομίας' (vgl. Matth. 7, 23).

Was hat es also mit dem Spruch Matth. 7, 21 für eine Bewandtnis? Wir haben es hier mit einem Protest der ernsten und strengen Sittlichkeit eines Judenchristen gegen die nur allzusehr zutage tretende und noch dazu mit der Lehre ihres Meisters sich wappnende sittliche Laxheit paulinischer Heidenchristen zu tun. Diese Überpauliner, mit denen ja auch der Apostel selbst sein Leid gehabt hat, stützten sich auf paulinische Sätze wie eben den, daß jeder gerettet werden soll, der den Herrn anruft, und den anderen, daß man die *δικαιόσυνη* zugesprochen erhält *δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι* (Röm. 3, 24). Solchem mißbräuchlichen und fahrigen Gerede hat ja auch Paulus selbst Gal. 6, 7 sein ernstestes *μὴ πλανᾶσθε, θεὸς οὐ μυκτηρίζεται· ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει* entgegengehalten. Der Judenchrist von Matth. 7, 21 tut ein Gleiches: Nicht jeder, der zu mir sagt „Herr Herr", wird gerettet werden, sondern nur der, welcher die Gerechtigkeit tut. Tun muß man die Gerechtigkeit! Darauf kommt's an. Das zu betonen, ist die Absicht von Matth. 7, 21. Ohne Erfüllung des Gesetzes gibt's keine *δικαίωσις*. Das ist's, was der sittenstrenge, im Gesetz aufgewachsene Judenchrist den „gesetzlosen" paulinischen Heidenchristen entgegenhält. Mögen diese noch so sehr von ihrer Zugehörigkeit zum *κύριος Ἰησοῦς* überzeugt sein, mögen sie noch so sehr sich getragen und getrieben wissen von dem Herrn, der da ist der Geist, mögen sie sich im Besitz von allerlei Geistesgaben fühlen, also daß sie im Namen des Herrn prophezeien, Dämonen austreiben und viele Wunder tun (7, 22), ohne Erfüllung der Gesetzeswerke

bleiben sie eben ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν und sind damit nicht des Herrn, sondern werden am Tage des Gerichts von eben diesem Herrn, auf den sie sich berufen, verworfen werden (7, 23).

Matthäus hat ja in der Bergpredigt den Komplex der sittlichen Weisungen Jesu aufs deutlichste als ein „Gesetz" dargestellt. Nachdem er die Einleitung 5, 16 mit einem eindringlichen Appell, καλὰ ἔργα zu tun, beschlossen hat, stellt er an die Spitze des Hauptteils die programmatische Ankündigung Jesu: μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον [ἢ τοὺς προφήτας]· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι (5, 17). Der Hauptteil wird 7, 12 beschlossen mit der goldenen Regel und ihrer Bekräftigung: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος [καὶ οἱ προφῆται]; dies nach dem Vorbild von Deut. 28, 69. Der Epilog wird dann wiederum nach dem Vorbild des mosaischen Gesetzes (Deut. 30, 15—20) eröffnet mit dem scharfen Entweder — Oder des Spruchs von den beiden Wegen (7, 13); er wird beschlossen 7, 23 mit der wuchtigen Verurteilung der ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν. Das alles kann in seiner Absicht und Bedeutung unmöglich verkannt werden.

Damit ist aber auch der Sinn des Spruchs Matth. 7, 21 festgestellt. Es ist damit erwiesen, daß das κύριε κύριε in ihm auf den κύριος Ἰησοῦς im solennen Sinne geht. Erwiesen ist damit freilich auch, daß Matth. 7, 21 nicht für Q in Anspruch genommen werden kann. Wir werden Q in Luk. 6, 46 zu erkennen haben. Der matthäische Spruch ist unter Einwirkung von Joel 3, 5 gebildet worden. Das ist allerdings keine Neubildung, sondern nur eine Umbildung des Quellenspruchs. B. Weiß hat in Meyers kritisch-exegetischem Kommentar zu den Evangelien des Markus und Lukas⁹ S. 381 über Luk. 6, 46 geurteilt: „Abgesehen von dem κύριε κύριε ist die Form des Spruchs formell und materiell so völlig verschieden (von Matth. 7. 21), daß er unmöglich aus Q entnommen sein kann." Allein nicht bloß das Kernwort κύριε κύριε ist beiden Sprüchen gemeinsam, sondern auch der Tenor des ganzen Logion, der Gegensatz von Sagen und Tun. Überdies zeigt die beiderseitige Stellung des

Spruchs, daß hier Q zugrunde liegt. Matthäus hat im Epilog der Bergpredigt zwei Spruchreihen von Q ineinandergearbeitet, die wir bei Lukas in ihrer ursprünglichen gesonderten Folge lesen. Die eine Reihe bildet auch bei Lukas den Beschluß der Feldpredigt 6, 43—49; die andere aber findet sich Luk. 13, 24 bis 30. Es entsprechen sich:

Matth. 7, 13 f. = Luk. 13, 24
Matth. 7, 16 ff. = Luk. 6, 43 f.
Matth. 7, 21 = Luk. 6, 46
Matth. 7, 22 f. = Luk. 13, 26 f.
Matth. 7, 24 ff. = Luk. 6, 47—49.

Das Gleichnis von den zuspätkommenden Hochzeitsgästen Luk. 13, 25 hat Matthäus in einer ausgeführteren Form gekannt und Kap. 25, 1—13 gebracht. Den zweiten Teil der Verurteilungsrede Luc. 13, 28 f. hat er in der auch in Q unmittelbar auf die Bergpredigt folgenden Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum eingefügt. Das Gleichniswort vom Baum und den Früchten hat Matthäus noch ein zweites Mal Kap. 12, 33 in verkürzter Form wiederholt; an dieser Stelle hat er dann auch das in der Bergpredigt ausgelassene, in Q aber die unmittelbarste Fortsetzung bildende Wort vom Schatz des Herzens (Matth. 12, 34 f. = Luk. 6, 45) wiedergegeben. Dem Gleichnis vom Baum und den Früchten hat Matth. 7, 15 das Sonderwort von den falschen Propheten vorangestellt; das Wort ist ersichtlich jungen Ursprungs, und seine Bezeugung in der altchristlichen Literatur (Justin Apol. I, 16, 64 B, Dial. 35, 253 B; Clem. hom. 11, 35; Didascalia XXV, 126, 12) läßt immerhin die Möglichkeit offen, daß es — in seiner gegenwärtigen Form wenigstens — Nachtrag ist.

Jedesfalls bekunden Charakter und Stellung des Spruchs vom Herr-Herr-sagen, daß er in Q gestanden haben muß, dann aber gewiß nicht in seiner matthäischen, sondern in seiner lukanischen Form. Der Spruch Matth. 7, 21 stellt zweifellos eine Umbildung dar, und zwar, wie wir gesehen haben, eine Umbildung in theologisch-polemischem Interesse.

Harnack, dem übrigens der Quellenursprung unseres Wortes

nicht sicher ist, urteilt in „Sprüche und Reden Jesu" S. 52: „Versucht man dennoch Q zu rekonstruieren, so hat gewiß das ὁ λέγων μοι κύριε vor dem καλεῖν με κύριε und das „den Willen des Vaters tun" vor „meinen Worten" den Vorzug, ursprünglicher zu sein." Das wird im ersteren Falle richtig sein. Das lukanische καλεῖτε ist entweder eine unerlaubte Deutung auf den κύριος Ἰησοῦς im religiösen Sinne (Was nennt ihr mich mit Namen „Herr"?), durch einen, dem κύριος schon zu einem „Namen" für Jesus geworden ist. Oder es ist einfach nur eine sprachliche Feinheit, um die Wiederholung ein und desselben Verbums (τί λέγετε — ἃ λεγω) zu vermeiden. Möglicherweise ist gar nicht einmal der Evangelist für das καλεῖτε verantwortlich zu machen; denn D Pseudoclemens Clem. Al. Iren. haben einfaches λέγετε, allerdings mit dem Akkusativ με, also: „Was sagt ihr von mir, daß ich ein Herr sei?" Ungezwungener ist in diesem Falle freilich die matthäische Dativkonstruktion. Sie mag ursprünglich sein.

Hingegen verdient das lukanische ἃ λέγω entgegen der Meinung Harnacks ohne Frage den Vorzug vor dem matthäischen θέλημα τοῦ πατρός μου. Der Sinn des Spruches (wen man „Herr" nennt, den muß man auch als einen Herrn betrachten!) erfordert es, daß im Vor- und Nachsatz es sich um eine und dieselbe Person handelt; das Eintragen des θέλημα τοῦ πατρός ist geradezu den Sinn zerstörend. Das ἃ λέγω wird überdies sehr kräftig gestützt durch die Einleitung des in Q unmittelbar folgenden Gleichnisses vom doppelten Hausbau (Luk. 6, 47 ff.), wo auch Matthäus im wesentlichen mit Lukas übereinstimmend liest: πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους (!) τούτους καὶ ποιεῖ (!) αὐτούς κτλ. Wellhausen hat gewiß recht, wenn er im Evangelium Matthäi S. 33 die matthäische Wendung auf das Vorbild von Mark. 3, 35 ὃς ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ zurückführt, wo Matthäus in seiner Parallele 12, 50 für τοῦ θεοῦ sagt: τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Bemerkenswert ist die Stelle I, 16, 63 D, 64 A der justinischen Apologie, wo an das Zitat des Spruches vom Herr-Herr-sagen in der Fassung des Matthäus folgende Worte unmittelbar

angeschlossen erscheinen: ὃς γὰρ ἀκούει μου καὶ ποιεῖ ἃ λέγω, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με. Diese Worte sehen aus wie ein Räsonnement, das ein Leser in dem von Justin benutzten Matthäus-Exemplare angestellt hat, um den Widerspruch zwischen dem matthäischen θέλημα τοῦ πατρός und dem lukanischen ἃ λέγω aufzulösen. Es wird dabei an jenes Agraphon appelliert, das in Wirklichkeit aber wohl nichts anderes ist als eine allgemein bekannte sprichwörtliche Redensart, die auch bei Justin Apol. I, 63, 95 D, Pseudoclemens, Hippolyt, Cyprian, in den Konstitutionen und Pseudoignatianen sich findet und in D it syr^{cu} zu Luk. 10, 16 gelesen wird (vgl. Blaß z. d. St. und Resch Agrapha[2] S. 49 f.): ὁ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με.

Jedesfalls muß es als feststehend gelten, daß das κύριε κύριε in Matth. 7, 21 und ebenso natürlich auch das von diesem veranlaßte, im Original Luk. 13, 26 fehlende κύριε κύριε in Matth. 7, 22 bereits eine religiöse Wertung des κύριος voraussetzt. Als ebenso gewiß aber muß es auch bezeichnet werden, daß Matth. 7, 21 eine Umbildung des im wesentlichen als quellenmäßig anzusprechenden Spruches Luk. 6, 46 darstellt, in welchem κύριε nur die Bedeutung einer landesüblichen höflichen Anrede hat. Also nicht nur die Markusquelle, sondern auch die Spruchquelle Q kennt noch keinen κύριος Ἰησοῦς im Sinne der späteren christlichen Gemeindesprache.

2.

Die Erlösungslehre Christoph Huldreich Renneckes.

Von

Lic. **Karl Gombel**, Pfarrer in Reiskirchen bei Gießen.

Auf einen Theologen soll in diesen Zeilen hingewiesen werden, der in der wissenschaftlichen Welt vollständig verschollen zu sein scheint. Mit Ausnahme der Bibliographie von Kaiser ist sein Name in keinem Nachschlagewerk zu finden. Und doch hätte seine geistige Produktion sowohl in ihrem Gesamtcharakter wie hinsichtlich der Bedeutung der einzelnen Stoffe eine größere Beachtung verdient, als sie sie tatsächlich gefunden hat. Die wichtigsten Schriften sind: „Über die prinzipielle Begründung der Lehren von der Sünde, von der Person Christi, von der Erlösung und Rechtfertigung" (Magdeburg, Falkenberg o. J., etwa 1848) und „Die Lehre vom Staate" (Leipzig, Dörffling & Francke). Mit keiner dieser Schriften ist es dem Verfasser gelungen, eine nennenswerte Aufmerksamkeit zu erregen. Das ist schade. Der Entwicklungsgang der systematischen Theologie wäre in den letzten siebzig Jahren wahrscheinlich anders verlaufen, wenn die erstgenannte Schrift von vornherein größere Beachtung gefunden hätte. Demjenigen, der diesen Gang rückblickend überschaut, mag es als eines der wunderlichsten Versehen derjenigen Gewalt, die die fata libellorum in der Hand hat, erscheinen, daß jene der Befruchtung durch diesen reichen Geist verlustig gegangen ist [1]). Es ist unter den Theologen, die sich in dieser Zeit einen Namen gemacht haben, soweit ich sehe, keiner zu nennen, Wilhelm

---

1) Christoph Huldreich Rennecke, geboren am 9. April 1797 zu Wilckerode i. H., studierte zu Halle, war Hauslehrer in der Familie Zezschwitz, dann Erzieher der Herzogin Helene von Mecklenburg, späteren Herzogin von Orleans, Kronprinzessin von Frankreich (s. Neue Christoterpe 1880, S. 181 ff.), wirkte von 1831 ab als Pastor in Röcknitz-Dargun i. M., ließ sich 1871 in Ruhestand versetzen und starb 1881 zu Rostock.

Herrmann vielleicht ausgenommen, der es vermocht hätte, die Dinge, denen er seine Aufmerksamkeit zuwendet, derartig im Zusammenhang und aus ihrem Zusammenhang heraus zu betrachten. Ja, wenn wir in die weitere Vergangenheit zurückgehen, um einen Genossen der formalen Geistesart für ihn zu finden, dann werden wir bis auf Calvin zurückgehen müssen, mit dem Rennecke bei aller inhaltlichen Verschiedenheit wie mit keinem anderen die Unerbittlichkeit im Ziehen der Schlußfolgerungen aus den anerkannten Prinzipien teilt.

I.

Die Erlösungslehre Renneckes hängt mit seiner Ansicht über das Wesen der Sünde aufs engste zusammen. Wir werden jene nicht würdigen können, wenn wir diese nicht zuvor genau kennen gelernt haben. In der Feststellung dessen, worin das Wesen der Sünde zu suchen ist, geht Rennecke mit großer Umsicht vor und legt auf diesem Wege für den nachfolgenden Aufbau der christlichen Lehre ein äußerst haltbares Fundament. Ihn leitet nämlich das Empfinden, daß bei allen mehr oder weniger fehlgeschlagenen Versuchen, die Stellung des Menschen zu Gott begrifflich zu umschreiben, der Ansatzfehler hier zu suchen ist. Rennecke vermeidet diese Fehler, indem er zuerst die Frage nach dem Wesen der Sünde gründlich erörtert. Zu diesem Behufe hält er drei Prüfsteine bereit in Gestalt dreier Prinzipien, nämlich einmal des Gottesprinzips, sodann des Weltprinzips und endlich des Prinzips der Persönlichkeit.

Die Gottesidee als Prinzip der Welterklärung hat Calvin zur höchsten begrifflichen Entfaltung gebracht. An ihn müssen wir uns daher halten, wenn wir die Einwirkungen feststellen wollen, die sie auf die Gesamtanschauung dessen ausübt, der ihr folgt.

Der Schwerpunkt der Untersuchung fällt hierbei nicht auf die Frage, wie der Mensch des Daseins eines überweltlichen Gottes gewiß wird. Es wird einfach vorausgesetzt, daß es ihm auf irgendeine Weise gewiß geworden ist, und die Idee dieses ihm gewissen Gottes benutzt dann der Mensch als Angelpunkt, um

den er alle seine Vorstellungen von Welt und Leben sich drehen läßt. Demnach beruht alles, was da ist und geschieht, auf Gottes Vorherbestimmung. Dieser Gedanke hat in Anbetracht der sich vollziehenden Weltereignisse für das menschliche Gemüt einen hohen Wert, indem er ihm für seine Betrachtung einen Standort verleiht, aus dessen Ruhe er sich durch die heftigsten Lebensstürme nicht hinauswerfen zu lassen braucht. Hier hat der Gedanke eines uns verborgenen göttlichen Ratschlusses sein völliges Recht, mit dessen Vorhandensein sich der Mensch gegenüber allen Wirrnissen und Kümmernissen trösten darf. Aber derselbe Gedanke wird sofort widersinnig, sobald versucht wird, ihn auf die Frage nach der Herkunft des Bösen anzuwenden. S. 29: „Hier wäre es, nach dem allgemeinen sittlichen Gefühle, ganz unangemessen, die Sünden der Menschen in den Rat eines geheimen göttlichen Willens mit aufnehmen zu wollen und sie als einen Teil seiner Vorsehung anzusehen, wohin aber doch Calvin, wie wir sehen werden, kommt. Der Widerspruch, den er auf diesem seinem Wege fand (und über welchen wir uns von Herzen freuen müssen, weil sich darin eine Macht der sittlichen Idee offenbart, die, nach dem Wesen ihrer Freiheit, sich von keinen Konsequenzen gefangennehmen läßt, welche nicht in ihr selbst liegen), war ihm aber unerträglich, und er konnte ihn nicht anders auslegen, als einen Raub an der Ehre Gottes."

Was wir an Calvin nun zunächst bemerken müssen, ist dies, daß er nicht zu der Vorstellung eines in den Bewegungen der Natur seinen Ausdruck findenden und an diese gebundenen Gotteswesens hinabgleitet, sondern den Gedanken des über die Natur erhabenen, selbstbewußten Gotteswesens festhält. Der von diesem Wesen ihren Ausgang nehmenden unbedingten Gesetzgebung kann auch nicht durch die menschliche Betrachtungsweise nahegetreten werden, wie sie z. B. noch Augustin geübt hat, daß das Dasein des Bösen auf einer göttlichen Zulassung beruhe. Dieser Gedanke kommt eben auf die Annahme einer Einschränkung des göttlichen Willens hinaus, durch die dessen Absolutheit aufgehoben würde. Aus diesem Grunde hat ihn auch Calvin folgerichtigerweise abgelehnt.

Calvin geht einen anderen Weg, um das Vorhandensein des Bösen mit dem Prinzip des absoluten Gottes in Einklang zu bringen, und dieser Ausweg macht dem Scharfsinn seines Geistes alle Ehre. Aber er kommt doch auf diesem zu einem auch für ihn keineswegs befriedigenden Ergebnisse.

Calvin unterscheidet an der Tatsächlichkeit der Sünde ihren materiellen Grund und ihre formelle Bedingtheit. Materiell ist die Sünde auf Gott zurückzuführen. Dagegen formell fällt sie dem Menschen zur Last. Das erstere hat in einem verborgenen Willen Gottes seinen Grund, während die Schuld des Menschen sich aus dessen Widerstreit mit dem geoffenbarten Gebot Gottes ergibt und das aus ihr entspringende Verdammungsurteil mit voller Schwere auf dem Menschen liegen bleibt. Der erstere Standpunkt ist objektiv, der zweite subjektiv, und Calvins ganzes Geheimnis besteht darin, daß er die beiden je nach Belieben miteinander vertauscht. Denn wenn es sich um die Frage handelt, wie die sündige Tat als solche zustande kommt, so kommt Calvin zu der Antwort, daß es auf die Beschaffenheit der Begierde ankomme, die zur Tat treibe. Darauf erhebt sich aber sofort die Frage, woher denn die sündlichen Begierden gekommen sind. S. 39: „Der reine Theismus würde hier nicht viele Umstände machen, zu sagen: Gott hat ihn (den Menschen) so geschaffen. Aber der sogenannte christliche Theismus, welcher in der Weise konsequenter ist, daß er auch eine besondere Offenbarung Gottes gelten läßt und sich an dieselbe anschließen muß, hat noch die Aufgabe, sein Verhältnis zu den Lehren der Heiligen Schrift darzulegen, und das ist der Fall bei Calvin. Die Heilige Schrift aber lehrt, daß Gott den Menschen gut geschaffen habe, und daß der Mensch sich in den gegenwärtigen Zustand selbst versetzt, die sündlichen Begierden sich selbst angeeignet habe. Hier fragt es sich nun, ob dies nach Gottes Willen geschehen sei, und dies ist die halsbrechende Frage für das Gottesprinzip. Denn es ist unmöglich, daß die Gottesidee in Anerkennung bleiben kann, wenn irgendeine Macht oder List imstande wäre, ihr den Plan zu verrücken, daß es irgendeine Freiheit geben kann, welche aus dem Geschöpfe etwas anderes machen dürfte, als der absolute

Wille beabsichtigte, und so sein Geschöpf ihm verdürbe. Eine solche Macht und Freiheit liegt durchaus nicht innerhalb der Idee des absoluten Gottes, während es der Idee von Gott nicht widerspricht, daß er selbst mit seinem Geschöpfe tut, was er will. Aber dann fällt auch diese Veränderung auf ihn selbst, auf Gott, zurück. Gegen den Preis seiner Absolutität fällt also die Schuld des menschlichen Verderbens auf ihn. Er muß also die freie Ursache des sittlichen Verderbens selbst sein, wenn er seine Absolutität nicht aufgeben will; das ist die unabweisbare Alternative."

Rennecke hat damit den wundesten Punkt, den das Gottesprinzip mit sich herumträgt, gekennzeichnet. Seine Maßlosigkeit zeigt sich eben außerdem noch darin, daß es, wenn es diese Härte vermeiden will, in sein Gegenteil umschlägt und dem Pelagianismus das Tor öffnet.

Es handelt sich also darum, ein Prinzip des sittlichen Lebens zu finden, das der Absolutheit Gottes ihr Recht läßt und daneben die menschliche Freiheit nicht vernichtet. Ehe sich nun Rennecke auf diesen Weg begibt, unterläßt er nicht, vorher zu untersuchen, was denn nun das Weltprinzip zur Frage nach der Stellung des Bösen in der Gesamtheit dessen, was sich der Betrachtung des menschlichen Geistes darbietet, zu sagen und zu deren Lösung beizusteuern hat. Die Ausbeute dieses Forschungszuges ist noch dürftiger, als diejenige des soeben beschriebenen. Während das Gottesprinzip durch die Aufnahme der Frage nach der Herkunft der Sünde sich selbst in einen unheilbaren Zwiespalt bringt, kann das Weltprinzip nicht anders, als ihre Gefährlichkeit und Schädlichkeit in letzter Hinsicht in Abrede zu stellen. Was Rennecke zu seiner umständlichen und langwierigen Arbeit die Feder in die Hand gedrückt hat, das war die Beobachtung, daß der Wissenschaft seiner Zeit bei der Betrachtung der Sünde der Ernst verloren gegangen war, während sich das sittliche Gefühl aus dem Herzen als bestimmende Macht nicht ohne weiteres hinaustreiben ließ. S. 6: „Wir müssen es leider bejahen, daß die bisherigen Prinzipien der Wissenschaft sich diesem Urteile (nämlich daß unter ihrem Vorwalten die Sünde bei

näherer Betrachtung ihre eigentliche Bedeutung verliere) nicht entziehen können, denn sie haben sich als unfähig erwiesen, die Sünde als Sünde in der wahren Bedeutung des Wortes erkennen zu lassen, und stünde das sittliche Gefühl nicht unter der besonderen Obhut einer höheren Macht, so wäre es von den bisherigen wissenschaftlichen Prinzipien längst verschlungen worden. Denn was kann die sorgfältigste Pflege und feinste Ausbildung des sittlichen Gefühls ausrichten, wenn es bei andringender Macht des Denkens sich doch am Ende nicht halten kann, wenn das Grauen vor der Sünde und die Gewissensunruhe, welche von ihm ausgeht, vor der höchsten Instanz des Denkens als völlig unberechtigt erscheint, den Menschen zu inkommodieren? Dann kann ja die gemeinste Sündenliebe, die plebeje Natur des Menschen, in das genaueste Einverständnis mit der Intelligenz treten, und das sittliche Gefühl ist verraten und verkauft, eine Erscheinung, welche oft in großartiger Form aufgetreten ist. — Doch, um zum Verhältnis des sittlichen Gefühls und der wissenschaftlichen Prinzipien zurückzukehren, so meinen wir keineswegs, daß nur der Mißbrauch der Wissenschaft das sittliche Gefühl, insofern es bis zur Idee der Sünde fortschreitet, in seiner Unhaltbarkeit darstellt, sondern daß sie in ihrer bisherigen Verfassung mit dem besten Willen nicht imstande ist, dasselbe zu vertreten." Rennecke weist darauf hin, daß Julius Müller in der Vorrede zu seiner christlichen Lehre von der Sünde den Ausspruch eines berühmten Schriftstellers der damaligen Zeit (gemeint ist offenbar Hegel) anführt, „daß dieser Widerspruch in unserem Dasein, wenn ihn der Mensch sich nahe rücke, seine eigentliche Bedeutung verliere, so daß wir an der Stelle des tiefsten Geheimnisses nur leere Worte behalten, welche das Grauen vor der Sünde nur zu leicht vernichten". Diese Stimmung war aber damals in der wissenschaftlichen Welt allgemein, und es ist nicht zu ersehen, daß es in der heutigen zu einem grundsätzlichen Fortschritte gekommen ist. Es gibt wohl keine Frage, deren Berührung unter uns Heutigen ängstlicher vermieden würde, als die nach der Stellung der Sünde in der Welt. Da auch wir noch zu keiner Einigung über diese Frage gekommen sind, so haben wir allen Grund, auf

die Fingerzeige selbst eines Mannes zu achten, dessen theologische Bedeutung seinen Zeitgenossen entgangen ist und auch bisher noch nicht zur Anerkennung gelangt ist. Es ist im Rahmen dieser Arbeit unmöglich, alles zu bringen, was Rennecke zur Behandlung und Erledigung dieser wichtigen Frage beibringt; das ausführlichere Eingehen auf seine bis ins einzelnste genauen und bestimmten Aufstellungen muß einer hoffentlich nicht allzu fernen umfassenderen Würdigung überlassen bleiben. Wir können hier nur die Abrechnung Renneckes mit dem Manne kurz wiedergeben, der von dem Weltprinzip aus sich am meisten bemüht hat, dem Wesen der Sünde gerecht zu werden, nämlich mit Schelling.

Das Weltprinzip hat die Neigung, die Sünde als notwendigen Durchgangspunkt anzusehen, durch den die Entwicklung des im Weltleben sich offenbarenden geistigen Prinzips, Gott genannt, hindurchgehen muß. Sie wird hier zu den das Naturleben als eigenartigen Prozeß konstituierenden Größen gezählt und damit zu den Gegenständen, deren Berechtigung auf dem Boden des Lebens, auf dem wir Menschen nun einmal stehen, nicht bestritten werden kann. Damit läßt sich aber der dem menschlichen Gefühle innewohnende sittliche Ernst, dem die Sünde als das Ordnung- und Gottwidrige erscheint, nicht vereinen. S. 83: „Je weniger sich die Identitätsphilosophie dazu eignet, den Begriff der Sünde gelten zu lassen, welchen Schellings tief sittliche Natur nicht aufgeben konnte, desto merkwürdiger mußten die Anstrengungen werden, für diesen Begriff einen Platz zu finden. Wir unterscheiden dabei ein negatives und ein positives Bestreben, welches näher ins Auge zu fassen ist. Das negative besteht darin, sowohl den Theismus als den Pantheismus zu vermeiden, weil beide den Begriff der Sünde nicht wesentlich zulassen. Schon hierin offenbart sich der sittliche Ernst eines Mannes, der einen Standpunkt außerhalb der Gottes- und Weltidee sucht, um die sittliche Idee nicht aufzugeben, und wenn sich irgendwo der Geist eines Propheten bei ihm kundgibt, so ist er in diesem Suchen und Forschen nach einem neuen Grunde zu erkennen."

Darum ist aber die positive Theorie, die Schelling zur Erklärung des Vorhandenseins des Bösen zu geben versucht, nicht

weniger künstlich und gewaltsam. S. 84: „Wenn der Theismus das Böse durch und nach Gott setzen muß und der Pantheismus es in und mit Gott setzt, auf beide Weise aber der Begriff der Sünde nicht zustande kommen kann, so verlegt Schelling den Grund des Bösen vor Gott, und so soll er seinen Ursprung weder von Gott noch in Gott haben."

Schelling geht auf einen Gedanken von Leibniz zurück, dem dieser in der Weise Ausdruck gibt, daß er sagt, es sei nicht ungereimt, zu sagen, daß der, welcher Gott sei, zugleich gezeugt werde, wie es umgekehrt ebensowenig ein Widerspruch sei, daß der, welcher der Sohn eines Menschen sei, selbst Mensch sei. Daraus schließt Schelling, daß jedes Individuum als ein gewordenes durch ein anderes und insofern abhängig ist dem Werden, aber keineswegs dem Sein nach. Auf Gott angewendet lautet dieser Satz: „Da nichts vor Gott und außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grunde als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. i. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, er ist die Natur in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. — Was übrigens jenes Vorgehen betrifft, so ist es weder als Vorgehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm erzeugt werde." In diesem „Grunde", der dialektisch bald als Gott vorausgehend, bald als von ihm abhängig gedacht wird, hat nun das Böse nach Schelling seinen Sitz, als eine Macht, die nicht auf Gottes bewußten Urheberwillen zurückgeführt werden kann, jedoch in seinem unbewußten Grunde zu Hause ist. Wenn Freiheit ein Vermögen zum Bösen ist, so muß sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben. Diesen Satz meint Schelling festhalten zu können, ohne den Grundsatz der Immanenz als das der Welt zugrunde liegendes Prinzip aufgeben zu müssen. Rennecke schließt seine Abrechnung mit Schelling

mit folgenden Worten S. 100: „Es möchte vielleicht von uns noch gefordert werden, zu beweisen, daß auf Grund des Weltprinzips in der Tat keine andere Lehre von der Sünde und der sittlichen Freiheit aufgestellt werden kann, als wir sie bei Schelling finden. Diese Forderung scheint uns aber zu unbillig. Es wird ja von allen Systemen, welche von diesem Prinzip ausgehen, tatsächlich bewiesen, und häufig mit solcher Plattheit, als ob in den Verfassern wirklich alles sittliche Gefühl erstorben wäre und sie es nur bedauerten, daß sie nicht gleich unter der menschlichen Natur ins Leben getreten sind, sondern mit ihrem Denken und Tun die tiefere Staffel des Lebens erst erringen müssen. — Schelling hat auf seine Weise und auf Grund des Prinzips, welchem er wenigstens damals mit Begeisterung diente, auch die Forderung erfüllt, daß die Sünde als freie Tat des Menschen das Böse zu begründen habe, und das ist der höchste Anspruch, den der sittliche Ernst an ein System machen kann. Ist die Ausführung so ausgefallen, daß die sittliche Natur des Menschen sich darin nicht wiederfindet, so ist es ein Zeichen, daß das Weltprinzip der sittlichen Natur überhaupt nicht angemessen ist, also auch der Begriff der Sünde in angemessener Weise hier nicht vorkommen kann."

Es kommt Rennecke vor allem darauf an, einen Ansatzpunkt zu finden, von wo aus die Möglichkeit der Sünde festzustellen ist, da von einer Notwendigkeit hier ganz und gar nicht geredet werden kann. Sowohl das Gottes- wie das Weltprinzip versagen aber in dieser Hinsicht. Nach dem ersteren müßte die Sünde auf Gott selbst zurückgeführt werden, was ja die abstrakte Gottesidee an sich zuließe, aber jedenfalls mit dem Gottesgedanken der Heiligen Schrift nicht vereinigt werden kann. Die Weltidee kann aber Sünde nur in dem Sinne anerkennen, daß sie sie als Übertretung der Naturgebote ansieht, deren sich schuldig zu machen aber keinem Geschöpf in Wirklichkeit möglich ist. So sieht sich Rennecke von selbst auf das dritte Prinzip gewiesen, und dieses leistet auch, was er von ihm erwartet.

Der Begriff der Sünde setzt nach Rennecke eine sittliche Natur voraus. Denn außerhalb der sittlichen Idee ist kein Unterschied

des Guten und Bösen und darum auch gar kein Wissen von solchem Unterschiede möglich. Hinwieder steht der Ausdruck „sittliche Natur“ im Gegensatze zu dem, was wir „sinnliche Natur“ nennen. Beziehen wir diesen Gegensatz auf das menschliche Wesen, so ist offenbar, daß dessen sinnliche Natur es ist, die den Unterschied von gut und böse nicht kennt. Dieser Unterschied tritt erst dadurch ins Bewußtsein, daß der sinnlichen Natur die sittliche gegenübertritt und Anforderungen an den Menschen stellt, die mit denen jener im Zwiespalte liegen. In dem Zwiespalte der Anforderungen aber, die die sinnliche Natur von der einen Seite und die sittliche von der anderen an den Menschen stellen, erhebt sich die Frage, welche von diesen beiden Naturen er seiner Ichheit oder seinem Selbstgefühle näherstehend weiß. Entscheidet er sich für die erstere, so hebt er seine sittliche Natur selbst auf, d. h. er setzt sich über den Unterschied von gut und böse hinweg, ohne daß er aber tatsächlich dessen Bewußtsein austilgen kann. Er hat vielmehr das Empfinden, daß er von einer höheren Lebensstufe auf eine niedere heruntergeglitten ist. S. 111: „Ein Haupterfordernis, welches an den Begriff der Sünde gemacht werden muß, besteht darin, daß sie keine Bewegung innerhalb gewisser natürlicher Lebenskreise ist, in denen das Subjekt einmal doch zu leben hat, sondern daß die Sünde das Subjekt aus seinem Lebenskreise in einen anderen, in einen wesentlich anderen Lebenskreis versetzt, welcher der ursprünglichen Natur des Menschen unangemessen ist.“ Auch hier erhebt sich also die Frage: Welches ist die ursprüngliche Natur des Menschen, die sinnliche oder die sittliche? Rennecke stellt sich bei der Beantwortung dieser Frage auf die Seite des Apostels Paulus, indem er folgendes ausführt S. 187: „Die neueren Moralisten, welche die paulinische Lehre wahrscheinlich noch übertreffen wollen, gehen sogar soweit, die Ichheit oder Selbstheit als Selbstsucht anzuklagen, wogegen sich aber Paulus entschieden ausspricht, da er das Ich als gleichbedeutend mit der sittlichen Idee anführt, welche sich im Gesetz ausspricht, neben welchem die Sünde als heterogenes Element eine ungebührliche Herrschaft ausübt. Die Ichheit selbst als den Grund und das Wesen der Sünde zu

setzen, ist das gemeinschaftliche Resultat der Gottes- und der Weltidee, weshalb Männer darin übereinkommen, welche sonst im Prinzip gar keine Berührung miteinander haben, sowohl die den Pietismus in Schutz nehmen, als die, welche die Pietisten mit Räuberbanden vergleichen. Das wirkliche Verhältnis also, in welchem der Mensch zur sittlichen Idee steht, ist so zerrissen, daß selbst diejenigen, welche darüber einig sind, noch keinen allgemein geltenden Ausdruck dafür gefunden haben. Man weiß nicht, ob man den Willen des Guten als das Ich fassen soll, wie Paulus tut, oder ob der dem Guten entgegenstrebende Wille das Ich ist. Soll aber dem Menschen eine sittliche Natur zuerkannt, und er die Erscheinung derselben sein, so müssen wir auch in dieser Zerrissenheit den Menschen noch so bestimmen, wie der Apostel Paulus, d. h. das Ich ist durch die sittliche Idee konstituiert, und die sittliche Natur ist die ursprüngliche."

Nun erhebt sich die Frage: Wie ist der Mensch zu dem Bewußtsein dieser sittlichen Natur, d. h. seines Zusammenhangs mit einer Welt gekommen, in der Gesetze gelten, die von völlig anderer Art sind, als die, welche über seine sinnliche Natur herrschen? Die Antwort lautet: Dieses Bewußtsein erwacht in dem Menschen, sobald er sich seiner als Persönlichkeit bewußt wird. S. 119: „In der Idee der Persönlichkeit offenbart sich das Wunder des sittlichen Lebens und Wesens, d. h. sie ist nicht allein frei von äußerlichen Bestimmtheiten, indem sie die Bestimmung ihres Lebens in sich selbst trägt und das Gesetz ihres eigenen Willens hat, sondern auch dieser Besitz ist ihr freigestellt. Nur bleibt bei ihrem Abfall von sich selbst nichts anderes übrig, als dem Spiel des Weltprinzips anheimzufallen. Diese sittliche Natur ist eine selbständige, freie Macht, welche das Gesetz ihres Lebens in sich selbst hat. Es ist dies das Gewissen. Sünde ist darum nach dieser Grundidee alles, was der Mensch gegen sein Gewissen tut, wobei gleich von vornherein alle anderen Bestimmungen so stark zurückgewiesen werden, daß auch ein irrendes Gewissen recht hat —".

Wenn nun die sittliche Idee, die sich dem Menschen als subjektives Element des Innenlebens bezeugt, zur objektiven Realität

kommen soll, dann muß sie auch Aufschluß über das Verhältnis geben können, in dem sie zur Gottesidee steht. Bei der Beantwortung dieser Frage gilt es, zunächst den Begriff der „Zulassung" von vorneherein abzuweisen. S. 130: „Mit der Gottesidee hat man sich Mühe genug gegeben, den Begriff der Zulassung bei ihr einzuführen, und dadurch den Schein einer sittlichen Natur bei dem Wesen des Menschen zu lassen. Aber es ist kaum glaublich, daß die Erfinder je selbst an ihre Erfindung geglaubt haben, denn es ist nichts Geringeres bei diesem Unternehmen erforderlich, als eine Formel für richtig zu halten, welche aussagt, daß Gott zwar alles in allem wirke nach dem Rate seines Willens, aber daß der Mensch dabei doch auch etwas tun könne, was Gott nicht wolle, aber auch nicht hindere." Ebenso lehnt Rennecke die Leibnizsche Lehre ab, wonach die Sünde nur ein geringfügiger Fehler an dem sonst so erhabenen Weltgebäude, dem Ausdruck der Gedanken Gottes, sei. Das Verhältnis der sittlichen Idee zur Gottesidee kann nur dieses sein, S. 135: „Es gibt eine ursprüngliche sittliche Natur, und der Mensch gehört ihr wesentlich an. Und ihr Dasein ist uns gewisser, als das einer absoluten Gottheit oder irgendeiner anderen Form des ursprünglichen Seins, denn wir sind selbst das Zeugnis dafür. Wenn Cartesius zum Grundprinzip des Seins das Denken macht — Ich denke, also bin ich —: so ist damit nicht bloß das schlichte Sein gegeben, sondern auch die Form desselben, das Sein als ein Denken. Das Denken ist aber für die Gottes- und für die Weltidee etwas rein Überflüssiges, sie müßten es sich denn zur bloßen Unterhaltung zugelegt haben; für die sittliche Idee ist es aber notwendig, denn sie muß wissen, was sie ist, denn sie steht immer in relativem Verhältnis zur Gottes- und Weltidee und setzt, indem sie Personen setzt, immer neue Verhältnisse, welche erkannt und auf sittliche Weise getragen werden müssen." Die sittliche Natur hat darum ihr eigenes Lebensgebiet, auf dem sie frei schaltet, aber sie selbst ist an die Gottesidee gebunden, da sie von dieser in ihrer ewigen Gültigkeit anerkannt und getragen werden muß.

Mit dieser Erörterung erhebt sich Rennecke zu einer Kühnheit

des Ausblicks, würdig des Mannes, aus dessen Werkstatt er das Rüstzeug geholt hat, mit dem er den Kampf gegen die falschen Prinzipien aufnimmt, die in bezug auf die höchsten Lebensfragen von jeher mehr verwirrend, als klärend gewirkt haben, und deren Herrschaft ein Ende zu machen die dringendste Aufgabe einer Wissenschaft ist, die sich als Wegweiserin zur Lösung jener Aufgaben darbietet. Wir sehen an der Meisterschaft, mit der er alle einschlägigen Fragen beherrscht, daß nicht allein die Theologie gut tun wird, sich der Dienste dieses seltenen Mannes zu erinnern, sondern auch die Philosophie manchen Fingerzeig sich von ihm geben lassen darf.

II.

Ist das Wesen der Sünde nach dem vorausgegangenen so zu umschreiben, daß sie für den Menschen ein Heraustreten aus dem ursprünglichen Lebenskreise, einen Abfall von dem sein Wesen darstellenden Prinzip, ein Heruntersinken von der seinem Wesen einzig angemessenen Lebensstufe bedeutet, so ist die Erlösung nichts anderes, als die Zurückführung in das gegen die eigene Wesensbestimmung aufgegebene Bereich. Dies nachzuweisen und den christlichen Charakter dieses Werdeganges außer allen Zweifel zu setzen, ist das Ziel der ganzen dialektischen Bemühung Renneckes.

Rennecke hat keinen Anstand genommen, schon dasjenige Prinzip, an dessen Gegenwirkung er den Charakter der Sünde feststellte, das Prinzip der Persönlichkeit, als das christliche zu bezeichnen. Wohl kann er nicht umhin, zuzugeben, daß dieses Prinzip bereits vor dem Auftreten des Christentums Lebensäußerungen von sich gegeben habe. Aber es führte ein angefochtenes, bedrücktes, verkümmertes Dasein. Dies kommt daher, daß die beiden außerchristlichen Prinzipien es nie zu seinem Rechte wollten kommen lassen. Im Christentum aber hat es seine volle Lebenskraft und endgültige Beglaubigung als wichtigster Heilsfaktor für das menschliche Leben erhalte. S. 182: „Die ganze Herrlichkeit Christi auf diese einzige Idee zurückzuführen, scheint zuerst gewagt und unzulänglich, wenn man anfängt, sie mit dem zu vergleichen, was die Kirche aus den Schriften Alten

und Neuen Testaments von ihm lehrt, und der Geist den Gemeinen von ihm sagt. Aber zuerst ist es von großem Vorteil für die Erkenntnis Christi, seine Persönlichkeit unter einer Idee zu begreifen, und bei weiterem Eingehen in die Sache wird man es bald inne, daß der ganze Reichtum des Begriffs der Freiheit und des Lebens in der sittlichen Idee begriffen ist. Ihre Entfaltung aber ist das Werk des ganzen Weltgeschichte, und unzählige Völker erheben sich an derselben und gehen an ihr zugrunde. Alle Institutionen dienen dazu, sie zu offenbaren. Es gehört eine andere Darstellungsgabe dazu, als sie mir verliehen ist, um nur einigermaßen auf den Reichtum ihres Inhaltes aufmerksam zu machen. Von einer vorweltlichen und überweltlichen Person zu reden, ist aber überhaupt nicht möglich, wenn sie nicht unter einer Idee befaßt wird; die Phantasie verliert sich sonst in alle die Träume, und das Denken sinkt zu allen den Vorstellungen hinab, in welchen die Mystik sich so reichlich ergangen hat, und wovon die Wissenschaft der Theologie keinen Gebrauch machen kann."

Nachdem Rennecke diesen unbedingt sicheren, idealistisch veranlagten Ausgangspunkt geschaffen hat, geht er in dem Streben weiter, nachdem er den berechtigten Anforderungen der Philosophie genügt hat, dem christlichen Denken seine von jeder philosophischen Spekulation unterschiedene Eigenart zu behaupten, die darin beruht, daß seine Vorstellungen erst in einem bestimmten transzendenten Realismus zur Ruhe kommen. Der Mangel an Raum verbietet es uns, seinen diesbezüglichen scharfsinnigen und klaren Aufstellungen im einzelnen nachzugehen. Aber wir haben die Pflicht, auf diesen Sachverhalt, wenn auch nur vorübergehend, hinzuweisen, weil hier der Übergang von der Lehre über die Sünde zur Erlösungslehre gegeben ist. Rennecke zeigt sich hier als denjenigen, der das christliche Denken mit sicherer Hand über die unbestimmte Stufe der Gefühlsempfindung hinaushebt und ihm das Recht und die Fähigkeit verleiht, sich mit Stolz und Würde jedem anderen Denken gegenüber zu behaupten. Die Erlösungslehre wird unter seinen Händen aus einem mit mystischen Vorstellungen umhüllten Geheimnis zu einem köstlichen

Geistesbesitz, der dem empfänglichen Sinn seine Blüten in majestätischer Ruhe erschließt.

Der Gedankengang Renneckes ist also im wesentlichen dieser: Das mit der absoluten Gottesidee uranfänglich in unlösbarer Gemeinschaft lebende und bei der Weltformung als leitendes Prinzip tätige Prinzip der Persönlichkeit („die Welt ist durch dasselbige gemacht") hat in der Welt nicht die Aufnahme gefunden, die es finden sollte. Die Wesen, für die es in erster Linie bestimmt war, zeigten sich unfähig, ihm eine Stätte der Verwirklichung zu bieten („in sein Eigentum kam er, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf"). So blieb Gott, dem an der Verwirklichung seiner eigenen Idee viel liegen mußte, streng genommen nichts anderes übrig, als entweder an Stelle der ungehorsamen Geschöpfe andere zu schaffen, die seinem Willen besser entsprechen, oder jenen eine neue Lebensgrundlage zu bieten, auf denen sie, wenn auch unter anderen Umständen, d. h. in der Unterwerfung unter die Folgen der Sünde, ihren Lebenszweck erreichen konnten. Diese Schaffung einer neuen Lebensgrundlage ist aber das Ziel der Erlösung.

Ehe er aber daran gehen kann, seine Ansicht ausführlich zu entwickeln, muß Rennecke die Entstellungen, die die außerchristlichen Prinzipien auch der Erlösungslehre zugefügt haben, mit kritischem Blick beleuchten. Die Unfähigkeit des Gottesprinzips, der Erlösung in das Denken würdigen Eingang zu verschaffen, zeigt sich bei Grotius, diejenige des Weltprinzips bei Anselm. Beiden Lehrgebilden läßt Rennecke eine Kritik widerfahren, wie sie wuchtiger noch nicht gefällt worden ist.

Nach Rennecke geht eine geradlinige Entwicklung von Calvin über Socin zu Grotius, bei denen allen das Gottesprinzip die Grundlage der Glaubenslehre bildet. Ihr Verhältnis zueinander ist so zu denken, daß Socin die negativen Folgerungen aus der Verwendung des Gottesprinzips zieht und, indem er die Gerechtigkeit Gottes als die alles andere beherrschende Eigenschaft des göttlichen Wesens hinstellt, besondere Veranstaltungen Gottes zur Herbeiführung einer Versöhnung mit dem Menschen für überflüssig erklärt. Die Lehre Socins ist bekannt, weshalb wir ihr

weiter keine Aufmerksamkeit zuteil werden zu lassen brauchen. Doch kann man den von ihm gemachten Versuch, das menschliche Interesse an der kirchlichen Versöhnungslehre, soweit es in der Christenheit lebt, als auf Irrtum beruhend hinzustellen, von dem Prinzip aus, dem er huldigt, nicht als einen mißglückten hinstellen. Wenn Grotius nun daran ging, das von jenem schwer geschädigte Interesse wieder aufzurichten, so war es sein Mißgeschick, daß er diesen Versuch an der Hand desselben Denkprinzips machte, das ihn von vornherein zur Erfolglosigkeit verurteilte.

Grotius machte zunächst gegen Socin geltend, daß man nicht das Recht habe, das Verhältnis Gottes zu den Menschen wie das von Privatpersonen zueinander anzusehen. Er hält an der Frage fest, die das ernstgerichtete Menschengemüt dauernd beschäftigt, und der Socin in nur zu leichtfertiger Weise bereit war, den Abschied zu geben: Wie entgeht der empirische Mensch den Vorwürfen, die er sich selbst wegen Übertretung seiner idealen Bestimmung machen muß? Damit hat er der Christenheit einen nicht hoch genug anzuschlagenden Dienst erwiesen. Aber methodisch blieb er Socin gegenüber, dem sein Gottesbegriff gestattete, über jene Frage mit aller Oberflächlichkeit hinwegzugehen, im Nachteil, weil er selbst auf dem gleichen Gottesprinzip fußte. So muß er seinem Gegner zunächst das Zugeständnis machen, daß die Versöhnung durch Christus zur Herstellung des Verhältnisses des Menschen zu seiner ursprünglichen Bestimmung nicht unbedingt erforderlich sei. Indem auch er auf diese Weise der Willkür Gottes den ausschlaggebenden Spielraum gibt, nimmt er seine Zuflucht zur Prägung des Ausdrucks accepti latio. Dieser Schritt ist insofern für ihn verhängnisvoll, als die Gerechtigkeit Gottes als mitbestimmende Größe auf diese Weise ausgeschaltet ist, und der Willkür im Grunde alles zukommt. Damit hebt aber Grotius wieder die Stellung auf, die er ursprünglich eingenommen hat, daß die Sünde nicht die Verletzung eines privaten Verhältnisses, sondern eines öffentlichen Rechtszustandes sei. Dieser Mangel ist aber doch wieder nicht hinreichend, wie bei Socin, das Interesse an der Notwendigkeit einer Versöhnung aufzuheben. Nennecke

weist nun darauf hin, daß Grotius bei dem Suchen nach einer schriftgemäßen Begründung seiner Versöhnungslehre genau soviel in die Bibel hineingelesen habe, wie Socin heraus. S. 256: „Dem Buchstaben nach greift Socinus freilich nur die Genugtuung an, er streitet nur gegen die Satisfactio, welche er nicht in der Bibel findet, wie sie auch gewiß nicht in dem Sinne darin vorhanden ist, in welcher sie Grotius lehrt, und deshalb würden wir uns zu Socinus bekennen müssen. Aber da Socinus jede Vermittlung des Heiles durch Christum, d. h. jede Vermittlung der Vergebung der Sünden durch Christum, verwirft, so steht Grotius uns doch viel näher, er hat die Wahrheit, aber in unangemessener Form."

Der Fehler Grotius' besteht darin, daß er die Genugtuung durch Christus in Form eines Strafleidens eintreten und Christus zum Märtyrer des göttlichen Willens ausersehen werden läßt. Dadurch versöhnt er aber in erster Linie nicht den Menschen mit Gott, sondern Gott mit sich selber. Diese Stellung sucht Grotius auf geistreiche Weise durch Herbeibringung einer Reihe von Beispielen aus dem Rechtsleben der Menschen zu stützen, aber er tut das, um seine Lehre von der Genugtuung den Menschen angenehm zu machen. Tatsächlich tritt er damit aus der Meinung der Schrift hinaus.

Hat Rennecke so dem Gottesprinzip auf schlagende Weise seine Unfähigkeit, eine schrift- und sinngemäße Versöhnungslehre zustande zu bringen, nachgewiesen, so wendet er sich in derselben Absicht nun auch dem Weltprinzip zu. Als dessen hervorragendsten Vertreter sieht er aber Anselm an. Um nachzuweisen, daß Anselm tatsächlich auf die Seite des Weltprinzips zu stellen ist, knüpft er seine Kritik an einen mythologischen Gedanken an, der bisher noch nicht genügend beachtet worden zu sein scheint. Rennecke gibt diesem folgende Schilderung: Gott hatte beschlossen, sich einen himmlischen Hofstaat zu schaffen in Gestalt der Engel. Als er aber damit noch nicht zustande gekommen war, fiel der Satan mit einer großen Schar heiliger Engel ab, und so war dieser erste Vorsatz vernichtet. Er hätte nun zwar andere Engel schaffen können, bis er die vorgesetzte Zahl der Treuen und in der Treue

Befestigten wieder voll hatte, aber er zog es vor, durch die Schöpfung der menschlichen Natur die Ergänzung zu bewerkstelligen und auf diese Weise den Satan zu beschämen und sich zu rechtfertigen, wenn die abgefallenen Engel ihm den Vorwurf machen möchten, er habe sie nicht stark und heilig genug erschaffen. An diese knappe Schilderung fügt Rennecke das folgende Urteil: Man sieht hieraus, daß durch diese Hypothese die Idee des absoluten Gottes gänzlich alteriert ist. Die Freiheit ist auf die Produkte der Schöpfung übergegangen und offenbart sich auf den Höhepunkten derselben, bei den Engeln und dann auch bei den Menschen, und die göttliche Freiheit und ihr absoluter Wille hat sich nur zu wahren, daß ihr die Freiheit der Geschöpfe keinen Abbruch an der Ehre tue. Wir haben hier nicht mehr den Gott des Theismus, den Gott der Ontologie, sondern den Gott der Physikotheologie mit ihren theurgischen Mächten, welcher im Grunde der Gott des Pantheismus ist.

Lassen wir die Frage der Richtigkeit dieser Bemerkung auf sich beruhen, so ist einleuchtend, daß mehr noch, als auf die Haltung der Engel, auf diejenige der Menschen dem Plane Gottes gegenüber ankommt. Diese war aber auch nicht besser, und Gottes Ehre war durch dieses Verhalten mit einem Schandfleck behaftet. Ehe er daran denken darf, mit Gott in Gemeinschaft zu treten, muß der Mensch durch Überwindung des Satans, der ihn überwunden, diesen Schandfleck austilgen und Gott seine Ehre wiedergeben. Hier tritt das Weltprinzip schon deutlicher hervor. Auf das Tun des Menschen kommt es an, um Gott aus seiner beschränkten Lage zu befreien. Da aber der Mensch nicht imstande ist, mit eigenen Kräften Gott diesen Gefallen zu erweisen, so kommt ihm Gott durch eine außerordentliche Hilfeleistung entgegen. Diese Hilfeleistung aber ist in der Sendung des Heilsmittlers eingetreten und kommt durch dessen Verdienst zustande. Dieses Prinzip, das auf solche Weise eingeführt wird, trifft aber ganz und gar nicht die Sache. S. 278: „Denn es ist das Hauptwort, auf welches in dieser Theorie alles ankommt: ‚Verdienst Christi‘, in der Schrift ebensowenig zu finden, als bei der Theorie der Gottesidee das Wort und

der Ausdruck zu finden war, daß Christus um unserer Sünden willen gestraft worden sei." So kommt Rennecke zu dem Schluß S. 294: „Wäre die Lehre von der Dreieinigkeit nicht in der Kirche gewesen, so würde die Antwort auf ‚cur Deus homo' entweder in Patripassionismus übergegangen sein, oder die Idee der Gottheit würde in der abstrakten Idee von der Menschheit ganz aufgegangen sein."

Wenn es jemand scheinen könnte, als komme Rennecke mit dieser letzteren Bemerkung seiner eigenen Stellung zu nahe, die ihre Auffassung der Glaubensdinge auf dem Prinzip der Persönlichkeit, welches mit demjenigen der Menschheit ein und dasselbe ist, aufbaut, so liegt hierbei ein Irrtum vor. Renneckes Ausdruck ist allerdings insofern mißverständlich, als er von einer „abstrakten Idee" der Menschheit redet, und dieser Umstand könnte auf jene Meinung leiten. Aber es ist unbedingt ein Fehler, hier den Ausdruck genau zu fassen, da sich hieraus ein Widersinn ergeben würde. Denn diejenige Menschheit, die sich bemüht, Gott durch irgendwelche Veranstaltungen zu beeinflussen, kann nur eine empirische sein, die als solche ein Teil dieser Welt ist. Mit dieser Richtigstellung können wir der Behauptung Renneckes, daß die Anselmsche Versöhnungslehre ein Ausfluß der Weltidee sei, sehr wohl zustimmen.

Rennecke schließt sich bei der Bestimmung der Bedeutung, die die Idee der Persönlichkeit für das geistige Leben hat, an Kant an, indem er sich auf dessen Äußerung in „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" bezieht: „Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon als oberster Bedingung die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ‚ist in ihm von Ewigkeit her'; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist insofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener Sohn; ‚das Wort (das Werde!), durch welches alle anderen Dinge sind, und ohne das nichts existiert, was gemacht

ist', (denn um seinet-, d. i. des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht). — ‚Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit.' — ‚In ihm hat Gott die Welt geliebt', und ‚nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen, Gottes Kinder zu werden.'"

Wir können hier den großen Unterschied feststellen, der zwischen dem besteht, was Kant für den Zweck und Sinn der Welt ansieht, und dem, was Leibniz dafür gehalten hat. Hier die formale Idee der „besten der Welten", bei der es auf das bißchen „Böses", das mit unterläuft, als einen kleinen Schönheitsfehler nicht ankommt. Dort eine vollinhaltliche Idee, die aus dem Sein Gottes entsprungen und von seinem Wesen abgeleitet ist. Kant ist bei dieser Idee stehen geblieben, indem er sich als gewissenhafter Philosoph nicht berechtigt hielt, Wissenssätze aufzustellen, die der Vernunft mit ihren Denkmitteln unzugänglich sind. Rennecke sieht aber in den Erscheinungen der Religion mehr als bloße Erzeugnisse vernunftgemäßen Denkens, nämlich geistige Potenzen, die aus einer anderen Welt in diese hereinragen. So läßt er denn auch der oben angeführten Äußerung Kants seine eigene Auslegung auf dem Fuße folgen. S. 141: „Wenn wir diese Gedankenversion in den Urtext ihrer wahren Bedeutung zurück übersetzen, so haben wir, was wir suchen, nämlich Christum, den ewigen Sohn Gottes, und zwar als die ursprüngliche und reale sittliche Natur, durch welche und um welcher willen alles zur Existenz gelangt ist, und welche also der Grund der Welt, aber vornehmlich der Träger aller mit sittlicher Natur begabten Wesen ist. Nach Kant mußte ihn Gott wenigstens denken, wenn es zu einer Welt kommen sollte, in welcher es vernünftige, freie Geschöpfe gibt und geben kann. Kant macht aber Gott dabei zu einem bloßen Denker, welcher den Sohn, durch welchen er die Welt gemacht hat und in welchem er sie allein lieben kann, bloß in Gedanken hat. Die Identität des Denkens und Seins sollte aber doch wenigstens bei Gott zutreffen, wo es sich um die ganze reale Grundlage seiner Weltschöpfung handelt." Wir sehen, der menschliche Geist kann dem

Verlangen, die reale Grundlage von dem zu suchen, dessen ideale Form ihm sein Denken vorstellt, nicht widerstehen (siehe die verschiedenen Formen der Identitätsphilosophie, die auf Kant gefolgt sind!). Für Rennecke ist aber die Identität von Denken und Sein nicht in den verschiedenen Formen des Weltgedankens, sondern in dem Gottesgedanken gegeben, in dem sich das menschliche Wesen widerspiegelt, das ist in der Idee der Persönlichkeit oder der Menschheit. Diese ist, weil sie dem menschlichen Geschlecht in der Form des Gewissens innewohnt, gleichzeitig dessen Leiterin und Richterin. Sie trägt den Bestimmungsgrund ihres Lebens in sich und hat das Gesetz ihres eigenen Wesens an sich selbst, und zwar so, daß ihr dieser Besitz freigestellt ist. Das will sagen, der Mensch kann von der Bestimmung seines Wesens abfallen, aber dann fällt er auch dem Spiele des Weltprinzips anheim, doch so, daß ihn das Bewußtsein des vollzogenen Abfalls fortgesetzt begleitet. Aus diesem Bewußtsein aber entspringt die Erlösungsbedürftigkeit, d. h. das Verlangen, den Zustand des Abfalls wieder zu überwinden. S. 188: „Nichts ist für das Denken wunderbarer, als diese Existenz des Menschen. Der Mensch hat die sittliche Idee nicht verloren, er weiß seine Existenz auf dieselbe gegründet. Hätte er sie verloren, so hätte er das Wesen seiner Menschheit verloren, er würde ohne Qual dem Reiche der bloßen Natur verfallen sein und, um die Welt wieder zu vollenden, hätte ein neues Geschlecht entstehen müssen, worin die sittliche Idee wiederum die Ähnlichkeit ihres Wesens darstellte in Heiligkeit und Gerechtigkeit." Wir sehen, ganz spurlos ist die Theorie Anselms auch an Rennecke nicht vorübergegangen. „Sollte aber der *Mensch* erhalten werden, so mußte die sittliche Idee diese Menschheit an sich nehmen, unser Fleisch und Blut, und sich so mit uns verbinden, daß unser dem Tode verfallenes Wesen an ihr eine *neue Grundlage* hätte. Der kühnste Gedanke wurde in der Schöpfung des Menschen ausgeführt, aus dem Staube ein Wesen zu bilden, welches sich vom Grunde seiner Existenz losreißen konnte. Der Mensch wurde dadurch Herr seiner eigenen Existenz."

Nachdem sich aber der Mensch von der Grundlage seines Wesens einmal losgerissen hat, ist es ihm unmöglich, von sich aus wieder zu ihr zurückzukehren. Wenn ihm diese Möglichkeit geschenkt werden soll, dann kann sie nur von der sittlichen Idee ausgehen, und zwar so, daß diese ihr Wesen in einer für den vorgesetzten Zweck geeigneten Weise erweitert. Diese Erweiterung ist aber ein für das menschliche Denken an sich unvollziehbarer Gedanke. Letzteres kann nur bei der Tatsache stehen bleiben, daß der Mensch von seiner Idee abgefallen ist. Die Erweiterung der sittlichen Idee kann nur als neue Tatsache in den Kreis des menschlichen Begreifens eintreten, in der Form einer Offenbarung. S. 189: „Durch die neue Offenbarung der sittlichen Idee ist Gelegenheit gegeben, auch dies, daß der Sünder ihr gehört, als ein neues Verhältnis kennen zu lernen. Da es aber der ursprünglichen Offenbarung der sittlichen Idee nicht entspricht, so kann es nicht sofort in die Überzeugung aufgenommen werden. Es ist schwer zu glauben, daß die sittliche Grundidee sich um der Sünder willen erweitert und in ein solches Stadium eingeht, daß sie sich von ihr aus getragen wissen sollen. Dennoch ist kein anderer Rat für den Menschen, wenn er erhalten werden soll, so muß die Grundlage seiner Existenz erweitert werden. Was die sittliche Idee verdammt nach ihrer ursprünglichen Offenbarung, das kann zwar vor ihr in Ewigkeit keine Gnade finden, aber der Mensch, der es tut, ist durch die Menschwerdung der sittlichen Grundidee auf gnädige Weise ergriffen und getragen. Die sittliche Idee verdammt nun zwar alles Tun der Menschen, der Mensch selbst aber findet seine Ruhe im Glauben an die neue Verbindung, in welche er eingetreten ist. — Man sagt häufig: Es ist noch etwas im Menschen zurückgeblieben, etwas Göttliches, welches an die göttliche Gnade in Christo anknüpfen kann. Fragt man aber, was dies Etwas sei und worin es bestehe, so löst es sich in lauter Negationen, in das Gefühl des Elends und Mangels der Gerechtigkeit und in einen Hunger und Durst nach derselben auf. Es ist ja freilich in den Menschen etwas Göttliches, wir haben die sittliche Idee als den wahren Gott erkannt." Die reale Grundidee des sittlichen Lebens hat also auch

in ihrer transzendenten Form Neigung, selbst mit der abgefallenen Menschheit eine neue Verbindung einzugehen. Denn sie hat nicht nur, weil sie der Ausdruck des menschlichen Wesens in seiner höchsten Fassung ist, Anteil an dem Geschick des Menschengeschlechts, sondern in ihr wohnt auch die Fülle der Gottheit. Folglich muß auch in dieser Absicht, die Menschen zu retten, Gott mit ihr eines Sinnes sein.

Nunmehr erhält die Frage nach der Erlösung eine durchaus praktische Wendung, indem es gilt, zu untersuchen, ob schon Gott derartige Anstalten getroffen hat, um der sittlichen Idee auf außerordentliche Weise zu ihrem Rechte zu verhelfen. Das Gebiet aber, auf dem diese Verwirklichung allein eintreten kann, ist die Geschichte. Das Prinzip der Persönlichkeit als Inhalt der Sittlichkeit und bewegende Kraft des Menschenlebens muß selbst auf den Schauplatz treten, auf dem das Menschengeschlecht von jeher seine Siege erfochten und seine Niederlagen erlitten hat. Es muß hier einesteils mit göttlicher Beglaubigung auftreten, anderseits im Besitz aller Merkmale der menschlichen Natur. Diese vollkommene Einigung der göttlichen und der menschlichen Natur kann für menschliche Begriffe nur in der Vorstellung der vollkommenen Persönlichkeit zustande kommen. Zu dieser aber gehört, daß sie bei der Versuchungsfähigkeit, die ihr anhaftet, sich doch die Freiheit von der Sünde bewahrt. Sie ist also selbst nicht der Sünde verhaftet; aber sie kann sich um der Sünde willen der Sünde schuldig machen lassen. Dieses letztere Vornehmen legt ihr, wenn sie es freiwillig ausführen will, die Verpflichtung auf (S. 190), „um sich allseitig als neue Grundlage zu bewähren, durch alle Prozesse hindurchzugehen, in welche sie mit der sündigen Menschheit geraten kann, um sich dadurch zu bewähren. Deshalb konnte sich die sittliche Idee der menschlichen Natur nicht heimlich unterschieben, sondern sie mußte mit ihr in den Kampf treten, aus welchem sie siegreich hervorgehen sollte. Die unwandelbare Liebe der sittlichen Idee zum Menschen offenbart sich zwar schon darin, daß sie bei ihm blieb, ungeachtet des Abfalles von ihr, daß sie den Menschen nicht verläßt, welcher sich von ihr losreißt. — Wenn sich nun die sittliche Idee so

offenbaren will, daß sie diese Feindschaft zu töten imstande ist, so darf sie nicht jenseits stehen bleiben als Richterin, sondern sie muß herübertreten zu uns, damit sie sich ebensosehr als Gnade erweisen kann, wie sie sich als Recht erweist.

Fragt man aber, wo diese Vereinigung der Gnade und des Rechts Mensch geworden ist, so weist nicht bloß das Wort der Schrift, sondern das innere Zeugnis, das bei näherem Bekanntwerden die ihrer eigenen Lage bewußte Menschenseele ablegt, auf Christus hin. S. 195: „So findet die Persönlichkeit des Menschen in Christo eine Zuflucht, wie sie für ihn kaum denkbar war, und durch den Glauben an ihn kömmt der ursprüngliche Herr wieder in seine Rechte, und der Mensch wird in den ewigen Grund seines Wesens eingepflanzt. Hierdurch geschieht es aber, daß auch alle Lebensverhältnisse eine neue sittliche Grundlage. und Organisation bekommen, wie dies bekanntlich durch Jesum von Nazareth ebenfalls geschehen ist. Der Lebensstrom der sittlichen Entwicklung der Völker ist seit seiner Erscheinung allein an seinen Namen geknüpft und läuft in den Ufern seiner Erkenntnis fort. Kein Volk hat sich nach seiner Erscheinung und in Absonderung von seinem Worte zu erheben vermocht.“

Wenn wir außerdem den Zeugnissen der Schrift unsere Aufmerksamkeit zuwenden, so finden wir, daß diesen zufolge auf Jesus von Nazareth alle die Merkmale zutreffen, die zur Ausübung des oben beschriebenen Erlöserberufs notwendig sind. So kommt unser unablässig auf der Suche nach der Idee der Persönlichkeit befindliches Denken endlich zur Ruhe, wenn es sprechen lernt: S. 315: „Das Kind, das uns geboren ist, ist, wie der Prophet sagt, der Vater der Äonen, so daß es uns vom Standpunkt der Persönlichkeit aus, mittelst welcher wir der Geschichte angehören, ebenso schwer werden könnte, und ebenso viele Künste kosten würde, zur Natur zu gelangen, wenn es nicht klar wäre, daß die Natur nur um des Menschen willen da wäre; wie es dem Weltprinzip Künste kostet, um auch nur den Schatten einer vorüberfliegenden Existenz der Persönlichkeit aufzuzeigen oder sich der Geschichte anzuschließen und z. B. den historischen Christus nur etwas gelten zu lassen.“ So tritt das Prinzip der Persön-

lichkeit in selbstherrlicher Haltung dem Weltprinzip entgegen mit dem Anspruch, daß dieses sich vor ihm zu beugen habe. Und auch mit dem Gottesprinzip findet es seine Einigung in der Weise, daß es sich als den Inhalt des göttlichen Willens darstellt, der in ihm den Grund der Welt beschlossen und gelegt hat. So finden diese beiden sich gegenseitig vielfach feindlich behandelnden Prinzipien in jenem ihre endgültige Vereinigung.

Demnach kann auch keine Frage mehr über das persönliche Verhältnis der Seele zu Christus, dem Inhalt ihres Lebens, bestehen. Für sie gilt, daß Christus nicht darum ihr Herr ist, weil er Mensch wurde, sondern, daß er Mensch wurde, weil er ihr Herr ist.

In den vorstehenden Ausführungen hat nur eine äußerst gedrängte und dürftige Übersicht über die wunderbare, an Kraft und Reichtum überquellende Gedankenwelt Renneckes geboten werden können. Möchte sich nach dem Friedensschlusse im lieben Deutschland ein Verleger finden, der bereit wäre, der Leserwelt eine ausführlichere, mit stärkeren Schlaglichtern arbeitende Würdigung zu vermitteln!

Rezensionen.

1.

Paul Kahle, Masoreten des Ostens. Die ältesten punktierten Handschriften des Alten Testaments und der Targume herausgegeben und untersucht (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament herausgegeben von Rudolf Kittel, Heft 15). Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung 1913. XXXI und 240 S. 8°. Mit 16 Lichtdrucktafeln. 12 *M*, geb. 13 *M*.

Will man die Arbeit Kahles recht würdigen, so wird man ganz besonders das beachten müssen, was er im ersten Abschnitt der Einleitung (S. VII—XX) ausführt. Als besonders zuverlässige Ausgabe des Alten Testaments gilt die von Jakob ben Chajjim besorgte, bei Daniel Bomberg in Venedig 1524/25 gedruckte zweite Rabbinerbibel. Sie bietet den von den Masoreten festgestellten und durch eine Fülle von masoretischen Noten gesicherten Textus receptus, wie ihn Jakob ben Chajjim mit dem ihm zugänglichen Material ermitteln konnte. Aber dies Material war ein dürftiges, und die Grundsätze, nach denen er es verwertete, entsprechen keineswegs den heutigen philologischen Anforderungen. Auch die neueren Arbeiten am masoretischen Text genügen noch nicht: Baer hat den Text des Alten Testaments nach der Masora revidieren wollen, aber die Masora betrachtet er irrtümlich als eine einheitliche Größe, und wo sich von einander abweichende Angaben finden, entscheidet sein subjektives Urteil darüber, was richtige Masora ist; Strack hat zwar wertvolles Material gesammelt und zum Teil auch veröffentlicht, ist aber durch andere Arbeiten abgehalten worden, es zu verarbeiten; Ginsburg hat ein riesiges masoretisches Material gesammelt, aber, obwohl er dessen Disparatheit erkannte, es doch

wie eine einheitliche Masse zusammengeordnet und für seine Textausgabe verwertet. Dem gegenüber betont Kahle, daß es die erste Aufgabe sei, die verschiedenen Masoretenschulen und ihre Angaben scharf auseinander zu halten und ihre Eigenart zu studieren. Wir wissen von Unterschieden der östlichen (babylonischen) und westlichen (palästinensischen) Schulen und von spezielleren Differenzen der Schulen von Sura und Nehardea in Babylonien, der Überlieferungen des Ben Ascher und des Ben Naphtali im Westen. Aber damit ist die Zahl der Gruppen keineswegs erschöpft. Insbesondere weist Kahle auf eine Gruppe von Handschriften mit einem besonderen, freilich auch nicht ganz einheitlichen Typus hin: das Londoner Ms. Add. 21161 und den Reuchlinschen Prophetenkodex aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts, und aus etwas jüngerer Zeit das Londoner Ms. Add. 9104, wozu noch Fragmente in Oxford kommen, wahrscheinlich auch solche in Cambridge und Petersburg. Will man die Eigenart des Textes der einzelnen Schulen scharf erfassen, so wird man sich freilich auf Handschriften stützen müssen, in denen die Überlieferungen der Schulen noch nicht vermischt sind. Aber schon im Petersburger Prophetenkodex vom Jahre 916 und in den ältesten jemenischen Handschriften sind östliche und westliche Elemente vermischt, und auch in den rein westlichen Handschriften sind seit dem 11. Jahrhundert in immer wachsendem Maße die Traditionen des Ben Ascher zur Durchführung gelangt. So darf man sich nur auf die ältesten Handschriften und vor allem auch auf die Fragmente von solchen stützen. Sie sind bisher nicht recht beachtet, weil sie größtenteils nicht den Text des Ben Ascher bieten. Aber für die wissenschaftliche Betrachtung ist dieser Text nur eine unter den vielen einst vorhandenen Rezensionen; man mag zu dem Ergebnis kommen, daß es die beste ist, aber man darf die anderen Rezensionen nicht unberücksichtigt lassen. Eine wissenschaftliche Ausgabe des Alten Testaments kann nur auf Grund der verschiedenen Rezensionen hergestellt werden. Wenn Kahle im vorliegenden Buche die orientalischen Textüberlieferungen behandelt, so handelt es sich also nicht um eine vom allgemeinen Interesse weit abliegende Spezialliebhaberei eines Gelehrten, sondern um eine Arbeit, die das allgemeinste Interesse in Anspruch nehmen darf. Es ist daher auch mit besonderer Freude zu begrüßen, daß das Buch in einer Sammlung erscheint, die ihm von vornherein einige Beachtung sichert, und ebenso, daß der Preis trotz der durch die Kompliziertheit des Satzes bedingten außerordentlich hohen Druckkosten so niedrig angesetzt ist, daß er die Verbreitung des Buches nicht erschwert. Freilich wird man auch im Interesse derer, die sich an der Hand

dieses Buches zum ersten Male in ein ihnen bisher fern liegendes Gebiet einarbeiten möchten, einige Wünsche nicht unterdrücken können. Naturgemäß kommen eine Menge dem Anfänger unbekannte Punktationszeichen vor; sie sind größtenteils (aber keineswegs sämtlich!) im Zusammenhang der Untersuchungen des dritten Teiles erklärt, aber für den Anfänger doch nicht leicht auffindbar. Verfasser und Verleger sollten sich entschließen, eine Liste aller nicht tiberiensischen Zeichen nebst Erklärung nachzuliefern. Ferner wäre es einer leichteren Übersicht wegen erwünscht, wenn eine Liste nachgeliefert würde, in der die behandelten Handschriften wenigstens in der Hauptsache nach dem Entwicklungsgrad ihrer Punktation gruppiert wären.

Daß die Textüberlieferung der orientalischen Schulen in nicht wenigen Punkten von der der Okzidentalen abwich, war längst bekannt. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts kannte man auch eine Reihe von Handschriften mit babylonischer (supralinearer) Punktation, die aber sachlich so stark vom Westen her beeinflußt waren, daß sie nicht als genuin orientalisch gelten konnten. Zum ersten Male wurde eine echt orientalische Handschrift in dem Ms. or. qu. 680 der Kgl. Bibliothek zu Berlin nachgewiesen von Kahle (Der masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der babylonischen Juden. 1902). Eine zweite, die gleichen Eigentümlichkeiten zeigende Handschrift wies J. Weerts nach (Über die babylonische punktierte Handschrift Nr. 1546 der II. Firkowitschschen Sammmlung, Codex Tschufutkale Nr. 3, Dissertation Halle 1905 = ZATW 1906, S. 49—87). Nun hat Kahle unter den übrigen Stücken der weiteren Firkowitschschen Sammlung in Petersburg noch einige weitere orientalische Handschriften festgestellt, desgleichen eine im British Museum zu London, vor allem aber eine sehr große Zahl unter den aus der Synagoge von Alt-Kairo stammenden Handschriftenschätzen der Bibliotheken zu Oxford und Cambridge, im ganzen mehr als sechzig verschiedene Handschriften mit orientalischem Text, sämtlich mehr oder weniger vollständig punktiert, zum Teil auch mit Targum und Masora versehen, leider aber meist nur geringen Umfangs. Damit ist für das Studium der orientalischen Textüberlieferung bereits ein sehr reiches Material gewonnen. Schon das Aufspüren dieser Handschriften sichert Kahle ein bleibendes Verdienst. Dazu aber kommt das weitere, daß es ihm auch gelungen ist, die Grundzüge der Entwicklung der orientalischen Punktation in der Hauptsache einwandfrei zu entwirren. Dadurch ist es auch möglich geworden, ein jedes der Fragmente einem bestimmten Entwicklungsstadium zuzuweisen. Freilich ist dabei auch nicht außer acht ge-

lassen, daß auch in der Zeit, wo bereits ein komplizierteres System der Punktation gewonnen war, immer noch das älteste, einfachste System angewandt werden konnte. Kahle ist also nicht dem Fehler verfallen, die Entwicklungsphasen ohne weiteres mit bestimmten Zeiträumen gleichzusetzen. Nur eine chronologische Fixierung wagt er: das neunte Jahrhundert, die Zeit des Verfalls der orientalischen Gelehrtenschulen, ist die Zeit, in der die westliche Tradition die östliche in stärkerem Maße zu beeinflussen und zu verdrängen beginnt, so daß alle Handschriften mit rein orientalischem Typus spätestens dieser Zeit zugewiesen werden müssen. Man wird, darüber hinausgehend, wohl auch das noch sagen dürfen, daß die Ausbildung des bis jetzt bekannten einfachsten Systems, das schwerlich noch das allerprimitivste ist, etwa dem 7. oder 8. Jahrhundert, die des komplizierten Systems dem 8. und 9. Jahrhundert zuzuweisen ist, womit für die einzelnen Handschriftengruppen zugleich ein terminus a quo gewonnen ist.

Im ersten Hauptteil seines Buches (S. 1—96) teilt Kahle eine große Anzahl von Textproben in möglichst genauer Wiedergabe des Originals mit, zum Teil auch mit Unterscheidung der von einer ersten und einer zweiten Hand beigefügten Zeichen. Die Art, wie der Verfasser und die Druckerei (W. Drugulin-Leipzig) die ganz enormen technischen Schwierigkeiten des Satzes überwunden haben, verdient die vollste Anerkennung. Daß eine absolut getreue Wiedergabe durch den Druck nicht möglich war, versteht sich von selbst. Was in dieser Beziehung zu bemerken ist, hat Kahle im zweiten, der Beschreibung der Handschriften gewidmeten Hauptteil (S. 97—153) angeführt. Außerdem sorgen die auf 16 vorzüglich gelungenen Lichtdrucktafeln (darunter 8 doppelseitige) beigefügten Faksimileproben von 17 Handschriften dafür, daß man sich von den Originalen eine genügende Vorstellung machen kann. Leider sind die auf den Tafeln stehenden Texte nicht immer in vollem Umfange in die gedruckten Textproben übernommen, selbst wo der Erhaltungszustand es gestattet hätte. Soweit ein Vergleich möglich ist, kann man urteilen, daß der Herausgeber im allgemeinen sehr sorgfältig gearbeitet hat. Freilich sind mir bei einer Anzahl von Stichproben mehrere kleine Versehen entgegengetreten. So fehlt im hebräischen Text von Jud. 1, 31 auf S. 21 bei צידון der Akzent; auf S. 23 scheint mir bei ואשמיעך 1 Sam. 9, 27 irrtümlich der Akzent ת statt ח gedruckt zu sein; auf S. 53 fehlt bei נפשי Ps. 25, 1 das Chirek, ebenda Vers 4 steht der Akzent ת fälschlich bei דרכיך statt bei יהוה, und bei הודיעני vermisse ich den Akzent ר. Doch wäre natürlich zu fragen, ob daran nicht zum Teil ein Versagen der Typen beim Druck

schuld ist. Jedenfalls wird das Gesamtbild dadurch nicht wesentlich beeinträchtigt, und dem Verfasser wird man in Anbetracht der außerordentlich komplizierten Korrekturen aus solchen kleinen Unvollkommenheiten keinen Vorwurf machen. Für nicht glücklich halte ich die Anordnung der Textproben. Der Verfasser bietet sie im wesentlichen nach der Reihenfolge der betreffenden Abschnitte im Bibeltext. Er tut das vor allem darum, weil so die Stücke, die er nach mehreren Handschriften abdrucken kann, zu bequemer Vergleichung unmittelbar nebeneinander gestellt werden konnten. Im einzelnen freilich ist dies Prinzip nicht ganz durchgeführt, teils ohne erkennbaren Grund (z. B. sind die aus Hiob mitgeteilten Proben geordnet: Kap. 40. 37—38. 4—6. 15, wobei zwischen den beiden letzteren noch dazu Stücke aus Ps. 10 und 12 abgedruckt sind), teils darum, weil der Verfasser es mehrfach doch wohl als mißlich empfunden hat, aus der gleichen Handschrift stammende Stücke zu trennen, was freilich öfter doch geschehen ist. Da sich die Beschreibung der Handschriften im zweiten Hauptteil der Reihenfolge der Stücke im ersten Hauptteil anschließt, so erhält man in diesen Teilen nur eine Unsumme von Einzelmaterial ohne Ordnung, und nicht einmal ein sachlich geordnetes Register hilft darüber hinweg. Ich würde es doch für richtiger gehalten haben, daß die Handschriften nach ihren sachlichen Eigentümlichkeiten geordnet wurden; auf die Paralleltexte, deren Vergleich allerdings außerordentlich lehrreich ist, konnte leicht durch Verweise in den Überschriften aufmerksam gemacht werden.

Im dritten Hauptteil (S. 155—180) untersucht Kahle die Entwicklung der östlichen Punktation, und zwar behandelt er dabei nacheinander die Vokalzeichen, einige Besonderheiten der Vokalisation (dieser Abschnitt wäre m. E. besser in den vierten Hauptteil aufgenommen), Dagesch, Rafe und Mappik, Schwa, Akzente, Pasek, Masora, um dann mit einigen allgemeinen Bemerkungen über das Eindringen westlicher Elemente zu schließen. Von den Ergebnissen seien wenigstens einige wichtigere mitgeteilt. Deutlich lassen sich mehrere Entwicklungsstadien unterscheiden. Das älteste „einfache" System, das in den Handschriften Nr. 3. 9. 11. 12. 13. 23. 24. 25. 35. 39. 40. 44. 48. 50. 51, sowie in Nr. 31. 32 (hier eine eigentümliche Form des ă) vorliegt, hat nur sechs Vokalzeichen, nämlich je eins für ā (nicht als å gesprochen; daher ist die Verwendung von Kames für ŏ in rein orientalischen Handschriften unbekannt, sie dringt erst später aus dem Westen ein), a resp. ae, i, e, o, u. Ein Schwazeichen findet sich nur selten und fast ausschließlich für Schwa mobile (die Angaben auf S. 171 decken sich nicht ganz mit denen im zweiten Hauptteil, vgl. zu Nr. 9. 35a.

48. 51; als Zeuge für Schwa quiescens fehlt Nr. 25). Das Schärfungszeichen wird nur erst gelegentlich über einen Konsonanten gesetzt, besonders bei den בגדכפת, wo es zugleich die spirantische Aussprache ausschließt; hier steht es bisweilen auch lediglich zu dem letzteren Zweck, also als Dagesch lene. Die Lautbarkeit eines schließenden ה wird nur erst teilweise bezeichnet, und zwar durch ein kleines darüber geschriebenes ה. An Akzenten finden sich nur Distinctivi, und diese stehen nicht bei der Tonsilbe. Allmählich kompliziert sich das System dadurch, daß man beginnt, unbetonte kurze Vokale besonders zu bezeichnen, so vereinzelt a, häufiger und in mannigfacherer Weise u; dieses Stadium repräsentieren Nr. 6. 7. 17. 19. 22. 26. 28. 30. Konsequent wird die besondere Bezeichnung der unbetonten kurzen Vokale und daneben auch der geschärften Vokale durchgeführt in dem „komplizierten" System, das in Nr. 1. 2. 4. 5. 8. 10. 14. 15. 18. 20. 21. 27. 34. 37. 41. 43. 46. 47. 49. 52 vorliegt, in Einzelheiten übrigens mit Variationen. Dagesch lene ist in den meisten Handschriften dieser Gruppe ein Punkt im Konsonanten (in der Aufzählung S. 168 fehlen Nr. 1. 37. 43, und statt 17 ist 18 zu lesen), und bisweilen wird auch die Schärfung, die schon beim vorausgehenden Vokal bezeichnet war, durch den gleichen Punkt noch einmal angedeutet, ein unverkennbares Zeichen der Entartung (die Angaben darüber auf S. 168 stimmen nicht ganz zu denen des II. Hauptteiles). Ein verstummtes ה wird fast stets mit einem Rafestrich bezeichnet, während die Lautbarkeit nur bisweilen durch ein Mappik angedeutet wird. Das Schwazeichen steht meist auch bei völliger Vokallosigkeit. Die Trennungsakzente stehen stets bei der Tonsilbe; vereinzelt dringen auch schon Verbindungsakzente ein, und zwar wohl aus der westlichen Praxis, doch aus einem älteren als dem durch Ben Ascher repräsentierten Stadium. Im 9. Jahrhundert beginnt der Verfall der babylonischen Gelehrtenschulen, wodurch die palästinensischen Schulen die Oberhand gewinnen. So dringen denn auch Elemente der westlichen Punktationssysteme in immer wachsendem Maße in die östlichen ein. Schon Nr. 20 und 27 sind davon nicht mehr ganz frei; vor allem aber geben Nr. 16. 33. 36. 38a. 45 davon Zeugnis (in ihnen steht das Kameszeichen auch schon für ŏ). Ein klassisches Beispiel des Mischtypus bietet der Petersburger Prophetenkodex vom Jahre 916. In den jemenischen Handschriften finden wir bereits rein tiberische Texte, die nur noch mit babylonischen Zeichen (einer Weiterbildung des „einfachen" Systems) geschrieben sind. Echt orientalische Handschriften wurden vielfach tiberisch umpunktiert. Was wir hier über die Entwicklung des orientalischen Punktationssystems beobachten, läßt

uns vermuten, daß auch das tiberiensische System das Produkt einer längeren Entwicklung ist. Ehe wir diese nicht kennen, schweben alle Vermutungen über seinen Ursprung völlig in der Luft. Bemerkenswert ist z. B. die Tatsache, daß der Pasekstrich den genuin orientalischen Texten völlig unbekannt ist. Daraus ergibt sich die völlige Haltlosigkeit der Vermutung, er sei ein altes, vormasoretisches Glossenzeichen gewesen; denn wenn das Pasek so alt wäre, müßte es auch der orientalischen Tradition bekannt sein. Man sieht an dieser Einzelheit, welche Bedeutung das vergleichende Studium verschiedener Punktationssysteme gewinnen kann.

Weit größer noch ist der Gewinn, den die hebräische Grammatik aus dem Bekanntwerden der orientalischen Tradition ziehen kann. Abgesehen von dem aus dem Altertum überlieferten Konsonantenbestand waren wir bisher fast ausschließlich auf die Tradition des Ben Ascher angewiesen. So wertvoll sie im ganzen auch sein mag, so konnten wir doch aus alten Transkriptionen hebräischer Worte (z. B. in den griechischen Übersetzungen, in der Hexapla des Origenes, bei Hieronymus) nachweisen, daß sie nicht in jeder Beziehung der Aussprache des Altertums entspricht. Jetzt lernen wir eine zweite, vielfach andersartige Tradition kennen und gewinnen damit umfangreiches neues Material zur Beantwortung der Frage nach der historisch richtigen Aussprache des Hebräischen. Schon in seiner früheren Publikation hatte Kahle nach der Berliner Handschrift Or. qu. 680 einen Abriß der hebräischen Laut- und Formenlehre nach orientalischer Tradition gegeben. Jetzt kann er das Material noch in manchen Beziehungen ergänzen: im zweiten Abschnitt des III. Hauptteiles (S. 164—167) behandelt er einige Besonderheiten der Vokalisation und im IV. Hauptteil (S. 181 bis 199) die Formenlehre. Um auf die Bedeutung dieser Materie aufmerksam zu machen, führe ich wenigstens ein paar beliebig herausgegriffene Beispiele an. In der orientalischen Punktation ist die vokalische Aussprache des ו und י vielfach ausdrücklich bezeugt, z. B. ʾăchlu, gôi, auch für anlautendes י, dessen Vokal verflüchtigt ist: iminăkh (= tib. j^{e}min^{e}khā). Das kopulative ו wird vor Schwa mit Chirek punktiert. Eigentümlich ist die Einschaltung von Hilfsvokalen in Fällen wie tischim^{e}ʾû, mamil^{e}khôth (= tischm^{e}ʾû, maml^{e}khôth), das „Durchschwitzen" von Vokalen bei Gutturalen wie in jādaʿatā (= jādaʿtā) und das Pathach furtivum in Fällen wie rāʿa, ischmāʿa (= rāʿ, ʾeschmāʿ). Aus dem Gebiet der Verbalflexion seien angeführt Formen wie ʾischbōr (tib. ʾeschbōr), n^{e}ʿamōdā (tib. naʿam^{e}dā), jiphḳōdēm (tib. jiphḳ^{e}dēm), wajjāschōbh (tib. wajjāschŏbh), Perf. Piʿel stets mit a (giddal), ʾedabber (tib. ʾ^{a}dabbēr), hichrim (tib. hechĕrim), Part. Hiph. miṣṣîl (tib.

maṣṣīl), Impf. Niph. jiḳḳābhar (tib. jiḳḳābhēr), Hithp. hithpallal, jithpallal, nur im Part. mithpallēl. Aus dem Gebiet der Nominalformen: dirkō (tib. darkō), aber baṭnī (tib. biṭnī), labh (tib. lēbh), fast stets maphʿal gegen tib. miphʿal. Pron. perf. 3. plur.: haem, haemmā, haennā.

Natürlich fällt auch für die Textkritik und Exegese mancherlei ab. Z. B. Jer. 6, 15 findet sich statt hakhlīm die bereits konjizierte Aussprache hikkālēm im orientalischen Text ausdrücklich bezeugt; Ex. 33, 3 lesen die Orientalen ʾōkhalᵉkhā (damit ich dich nicht verzehre); Jes. 48, 3 bezeugt der orientalische Text die Aussprache wāʿaschmīʿēm, V. 8 puttᵉchā; Ezech. 35, 9 bieten die Orientalen תּוֹשִׁבְנָה (tōschibnā, was besser tūschabhnā auszusprechen sein wird), bestätigen also die auf die alten Übersetzungen gestützte Korrektur Cornills.

Im letzten Hauptteil (S. 201—232) behandelt Kahle die Bedeutung der orientalischen Handschriften für die Targumforschung. Das Pentateuch- wie das Prophetentargum haben ihre endgültige Redaktion in Babylonien erfahren, und hier sind sie auch mit Punktation versehen. Ob es eine einheitliche und selbständige tiberiensische Punktation des Aramäischen je gegeben hat, ist zweifelhaft. So ist die Aufgabe die, den Text mit seiner alten babylonischen Punktation wieder herzustellen. Als Quellen standen dafür bisher zu Gebote: 1. eine Reihe von Handschriften, in denen die babylonischen Zeichen in tiberiensische umgesetzt sind (auf einer solchen beruht auch die berühmte Editio Sabbioneta von 1557, wieder abgedruckt von Berliner 1884), wobei es natürlich infolge des Mangels an wirklichem Verständnis für das Aramäische nicht ohne starke Entstellungen abging, so daß diese Handschriften erst dann einigermaßen benutzbar sind, wenn die Fehlerquellen klar zu erkennen sind; 2. die jemenischen Handschriften, die gewisse Eigentümlichkeiten der babylonischen Überlieferung besser bewahrt haben, von denen die ältesten und wertvollsten aber noch nicht herausgegeben sind (die Proben von Merx sind „recht unzuverlässig"), und die außerdem in wachsendem Maße dem Einfluß der tiberiensischen Punktation des Hebräischen ausgesetzt waren; 3. die Masora zum Targum Onkelos, die aber noch nicht genügend kritisch bearbeitet ist und deren Wert auch darunter leidet, daß wir sie aus tiberisch umpunktierten Handschriften entnehmen müssen, in denen sie bereits manche Entstellungen erfahren hatte. Da ist es denn von der größten Bedeutung, daß wir nun wenigstens einige Bruchstücke des Targums in alten rein orientalischen Handschriften erhalten haben. Dadurch haben wir wenigstens einen gewissen Grundstock sicherer Kenntnisse über die Aussprache des Aramäischen nach

orientalischer Tradition gewonnen (Kahle gibt eine grammatisch geordnete Zusammenstellung der in den Fragmenten vorkommenden Formen auf S. 217—232). Zugleich ist uns damit ein sicherer Maßstab zur richtigen Beurteilung der oben angeführten indirekten Zeugen für den östlichen Targumtext gegeben.

Diese wenigen Andeutungen werden genügen, auf den hohen Wert des Buches aufmerksam zu machen und zu eifrigem Studium desselben anzuregen. Wer die freilich nicht geringe Mühe der ersten Einarbeitung nicht scheut, wird auf Schritt und Tritt reichen Gewinn verspüren. Den Verfasser aber können wir nur von ganzem Herzen zu seinen schönen Funden und zu der Art ihrer Verarbeitung beglückwünschen, und wir schließen daran den Ausdruck der Hoffnung, daß er bald in die Lage kommen möge, den mannigfach von ihm angedeuteten Spuren weiter nachzugehen und auch für das Gebiet der westlichen Schulen ähnliche bahnbrechende Arbeit zu leisten.

Breslau. **C. Steuernagel.**

Miszellen.

1.

Zu Sprüche 14, 34.

Ein Gegenvotum

von

Dr. **Schumann**, Pfarrer in Bernsdorf (Ober-Lausitz).

Herr Pfarrer Schütze bringt in seiner äußerst anregenden kleinen Abhandlung im vorigen Heft dieser Zeitschrift als neue Erklärung der Worte וְחֶסֶד לְאֻמִּים חַטָּאת die Übersetzung: „dennoch lieben die Leute das Unrecht“. Die übliche Übersetzung: „aber die Sünde ist der Völker Schande“ lehnt er ab, weil חסד im Hebräischen für „Liebe, Gunst, Zuneigung, Wohlgefallen“ stehe. Im Aramäischen habe das Wort die Bedeutung „Schimpf, Schande, Schmach“. „Indessen wir können nicht annehmen, daß der Verfasser unseres in die Sammlung des weisen Salomo aufgenommenen Satzes sich eines syrischen Wortes bediene“, schreibt er.

Da ist ein Irrtum untergelaufen; חֶסֶד hat auch im Hebräischen die Bedeutung Schande, vgl. Lev. 20, 17, wo es für Blutschande steht: וְאִישׁ אֲשֶׁר יִקַּח אֶת־אֲחֹתוֹ בַּת אָבִיו אוֹ בַת אִמּוֹ וְרָאָה אֶת עֶרְוָתָהּ וְהִיא תִרְאֶה אֶת עֶרְוָתוֹ חֶסֶד הוּא: Daß dasselbe Wort zwei einander so widerstrebende Bedeutungen hat, kommt daher, daß חסד die Grundbedeutung hat, „eine starke Gemütserregung fühlen“ und zwar aus Liebe wie aus Haß. Das Piel wird Sprüche 25, 10 für schmähen gebraucht: סוֹד אַחֵר אַל־תְּגַל פֶּן יְחַסֶּדְךָ שֹׁמֵעַ וְדִבָּתְךָ לֹא תָשׁוּב. Ich bezweifele, daß der Verfasser ganz allgemein sagen würde: die Leute lieben das Unrecht; er würde das von den

Übeltätern sagen wie 28, 5: אַנְשֵׁי רַע לֹא יָבִינוּ מִשְׁפָּט׃. Ferner ist der Ausdruck חֶסֶד לְאֻמִּים für „die Leute lieben“ unhebräisch hart; Spr. 1, 22 zeigt, wie das auf hebräisch ausgedrückt wird: עַד מָתַי פְּתָיִם תְּאֵהֲבוּ פֶתִי וְלֵצִים לָצוֹן׃. Der Spruch müßte also lauten: צְדָקָה תְּרוֹמֵם גּוֹי וְאַנְשֵׁי רַע יֶאֱהֲבוּ עַוְלָה׃

Die übliche Übersetzung ist durchaus gerechtfertigt.

2.

Carl Schwarz-Stiftung.

Zu dem von der Carl-Schwarz-Stiftung zur Preisbewerbung ausgeschriebenen Thema:

„Die neutestamentlichen Vorstellungen von Christi Auferstehung, Höllen- und Himmelfahrt mit Beziehung auf ihre religionsgeschichtlichen Parallelen“

sind vier Arbeiten eingeliefert worden. Das Preisrichter-Kollegium muß davon absehen, einer dieser Arbeiten einen Preis zuzuerkennen.

Das Urteil über die einzelnen Arbeiten ist als gedrucktes Blatt von Herrn D. Müller zu beziehen.

Die Rücksendung der nicht prämiierten Arbeiten nebst uneröffneten Mottobriefen erfolgt nach Angabe entsprechender Postadresse, ev. chiffrierter, postlagernd.

In Anbetracht der gegenwärtigen Zeitlage soll vorderhand von einem Ausschreiben überhaupt abgesehen werden.

Gotha, April 1915.

Für das Preisrichter-Kollegium:
D. Oskar Müller, Geh. Kirchenrat,
Gotha, Spohrstraße 8.



Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.





